حَاشِيَة الكوراني

عَلى شَرْح التّفتازاني

لِلعَقائِدِ النَّسَفيّة

للمُلّا إلياس الكوراني

(ت 1138 هـ)

دراسة وتحقيق

بشير برمان



الكتاب : حاشية الكوراني على شرح التفتازاني للعقائد النسفية
Title : ḤĀŠIYAT AL-KŪRĀNĪ ‘ALĀ ŠARḤ AT-TAFTAZĀNĪ LIL-‘AQĀ’ID AN-NASAFIYYA

التصنيف : عقيدة
Classification: Dogma

المؤلف : الملا إلياس الكوراني (ت ١١٣٨ هـ)
Author : Al-Mulla Eliyas Al-Kourany (D. 1138 H.)

المحقق : بشير برمان

Editor : Bashir Birman

الناشر : دار الكتـــب العلميـــة – بيـــروت
Publisher : Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages	640	عدد الصفحات
Size	17 x 24 cm	قياس الصفحات
Year	2017 A.D. - 1438H.	سنة الطباعة
Printed in	Lebanon	بلد الطباعة لبنـــان
Edition	1st	الطبعة الأولى

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ‎+٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٠/١١/١٢
فاكس: ‎+٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٣
ص.ب: ٩٤٢٤-١١ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠

ISBN-13: 978-2-7451-8219-7
ISBN-10: 2-7451-8219-6

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدمة المحقق

الحمد لله المنعم بفضل منّه وجزيل عطائه، والصلاة والسلام على أفضل خلقه ومن لا نبي بعده محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد:

لقد تفنن علماء الإسلام من أهل السنة والجماعة بنصرة الدين والذب عنه؛ فأقاموا صروحاً ومنارات تكون دليلاً للحيارى الضائعين في متاهات الأفكار والجهالات، ووضعوا لذلك مناهج وأصولاً على حسب ما اقتضته طبيعة الوقت من خلال وفود التيارات الفكرية المختلفة على الإسلام، ولا شك أن كثيراً من هذه الأصول التي اعتمدها المتكلمون تعتمد على أدلة نقلية وعقلية؛ تمتزج فيها الأدلة العقلية بالفلسفة والمنطق الصوري والرياضيات وغيرها من العلوم؛ ولا شك أن تنوع مصادر هذا العلم كان بشكل أساسي لإفحام خصوم الإسلام والفرق الضالة من أجل إقامة الحجة عليهم، ولقد سمي هذا الباب من العلوم بعلم الكلام ووصف بأنه من أشرف العلوم وذلك لشرف موضوعه.

ولقد انبرى لهذا الجهاد العظيم تياران فكريان عظيمان هما الأشاعرة والماتريدية عرفا عند السلف بأهل السنة والجماعة، فوضعوا المصنفات والمتون والشروح من أجل تبيين الأصول وإيضاح اللبس والغموض، ولا شك أن مما أتحفنا به الأقدمون هو كتاب متن العقيدة النسفية وشرحه لسعد الدين التفتازاني؛ وهو من الكتب المعوّل عليها عند الأشاعرة والماتريدية، وكان يدرس في كثير من الدول الإسلامية، ونظرا لمكانة هذا

المتن وشرحه فلقد جاءت عليه حواشٍ منها حاشية إلياس الكوراني الذي نحن الآن بصدد تحقيقه.

إن هذه الحاشية تعتبر من أجلِّ الحواشي لما احتوته من مراجع ومصادر مختلفة؛ حيث نلاحظ أن المحشي يعرج في كلامه على من سبقه من الشراح؛ فيجمع أقوالهم ويقارنها ويشرح المبهم منها والغامض، ويذكر الاختلافات بين المذاهب وينسب الأقوال إلى أصحابها، ومنه فيمكننا أن نعتبر أن هذا المتن وشرحه والحاشية التي نحن بصدد دراستها من المصادر المهمة المعتمدة عند أهل السنة والجماعة والتي لم تتم طباعتها من قبل؛ فنسأل الله أن يوفقنا لما فيه خير لنا في الدارين وأن نخرج كتاباً محققاً على حسب ما أراده الله ورسوله وعلماء الأمة.

أهمية الموضوع وسبب اختياره

تظهر أهمية الموضوع من عدة نواحٍ ولعل أهمها ما يلي:

- لم يسبق أن تمت طباعة هذا الكتاب، بل وكثيرا من المخطوطات لم تُحقَّق ومازالت أيدي الباحثين عاجزة عن تحقيقه.

- إن موضوعه يتناول علم الكلام والذي يعتبر من أشرف العلوم وسمي بالفقه الأكبر.

- قوة الأدلة والبراهين التي صاغها المؤلف ونقلها من أقوال وكتب المتقدمين جعلت هذا الكتاب جامعاً لما سبقه من الشروح.

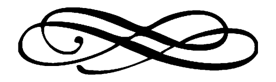
- إن دقة ألفاظ علماء الكلام ومصطلحاتهم جعلت كثيراً من الناس ينتقدون بعض المذاهب مثل الأشاعرة وما ذلك إلا لجهلهم بأصول هذا العلم وعدم اطلاعهم على مصادره؛ فكان لا بد أن تتم طباعة كتبهم لتكون لهم نافذة ومدخلاً لمعرفة أصول المذهب.

إن هذه الأسباب وغيرها هي ما دفعتنا إلى أن نقوم بتحقيق هذا الكتاب وغيره من

الكتب؛ فنسأل الله أن يجعل هذا التحقيق وغيره في ميزان حسناتنا وأن يغفر لنا وللمؤلف ولمن له فضل علينا والحمد لله رب العالمين.

01/ 09/ 2013

مسعد الجزائر



خطة البحث

تتكون الخطة من مقدمة وقسمين وفهارس فنية.

المقدمة: وفيها بيان أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وخطة البحث، وهي كالتالي:

القسم الأول:قسم دراسة المخطوط وفيه:

المطلب الأول: ترجمة المؤلف.

المطلب الثاني: عنوانه ونسبته إلى المؤلف

المطلب الثالث: مضمونه ومنهج المؤلف

المطلب الرابع:دراسة النسخ.

المطلب الخامس:منهج التحقيق.

القسم الثاني:قسم التحقيق.

حاولت في هذا القسم إخراج هذا المخطوط محققاً مصححاً قدر الإمكان، بحيث يكون أقرب ما يكون إلى حالته التي أخرجه مؤلفه عليها وذلك وفق منهج التحقيق.

كما أنني أثبتُ قبل قسم التحقيق صوراً للصفحة الأولى والأخيرة من النسخ المعتمدة في التحقيق ثم أختتم بفهرس عام يشمل ما يلي:

1 - فهرس الآيات القرآنية للنص المحقق.

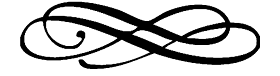
2 - فهرس الأحاديث النبوية للنص المحقق.

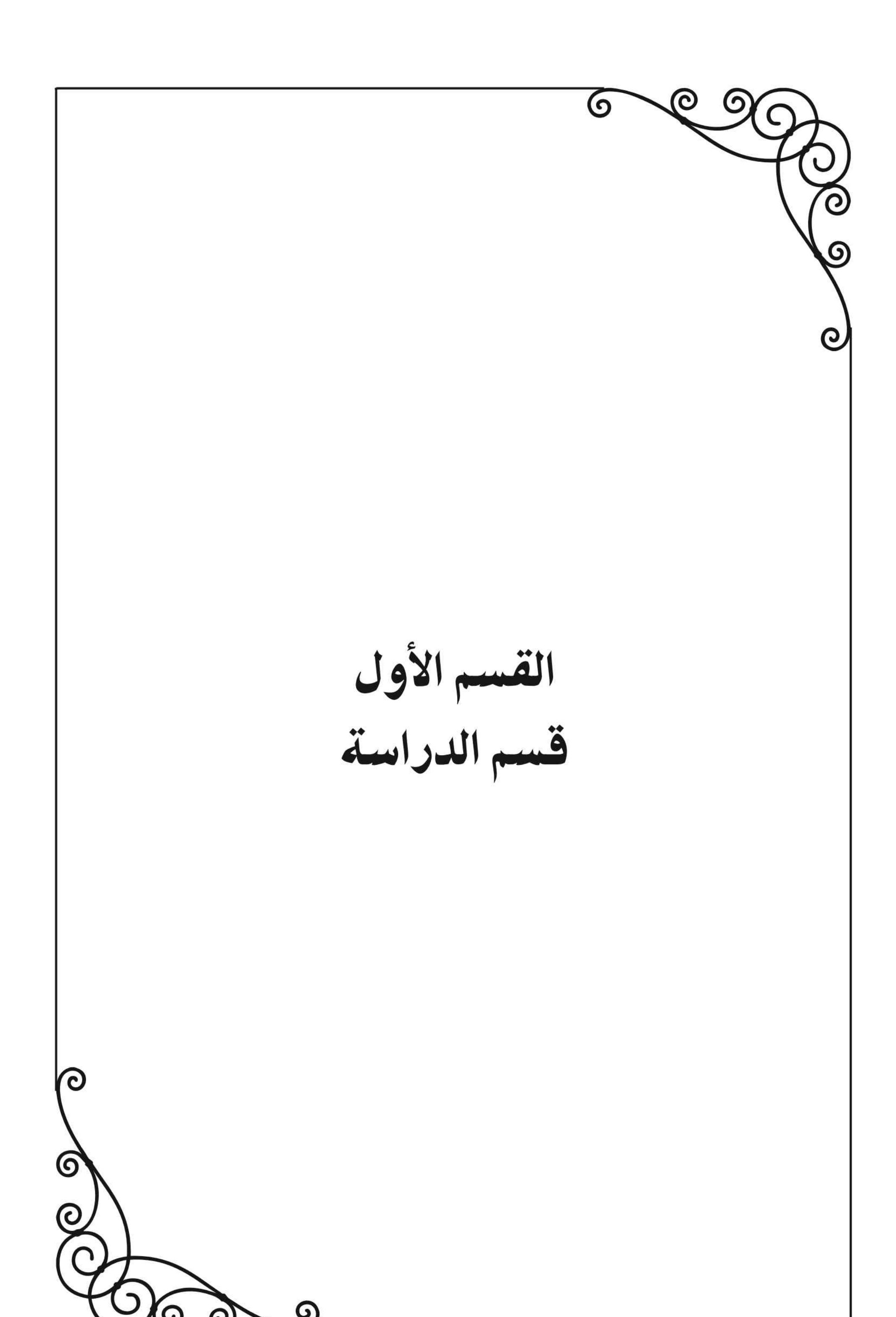
3 - فهرس الأعلام للنص المحقق.

4 - فهرس المصادر للنص المحقق.

5 - قائمة المراجع المعتمدة في التحقيق.

6 - فهرس الموضوعات.





القسم الأول
قسم الدراسة

المطلب الأول
ترجمة المؤلف

هو إلياس بن إبراهيم بن داود بن خضر الكردي الكوراني (1138 هـ)؛ فقيه شافعي صوفي ناسك من أولياء الله تعالى.

وصفه المرادي بالعالم العامل الحجة القاطعة الورع العابد المحقق المدقق الخاشع الناسك الفقيه الحبر الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة المقبل على الله.

مولده كما أخبر تلميذه الفاضل العرضي سعدي بن عبد الرحمن بن حمزة النقيب في سنة 1047 هـ[1].

تعلم في بلاده ودخل دمشق حوالي سنة 1070هـ، ودرس وأفاد وزار القدس على قدميه، وحج وجاور بالمدينة المنورة وتوفي بدمشق.

برع في العلوم ولازم الدروس والمطالعة والإفادة والاستفادة بجد واجتهاد، وآثر لذة العلم على اللذات المألوفة فلم يتخذ ولداً ولا عقاراً ولا زوجةً، بل تزوج في دمشق في ابتداء أمره امرأة ثم طلقها، ولم يضع جنبه على الأرض في ليل ولا نهار أزيد من أربعين سنة حتى في ليلة وفاته، وكان يؤثر على نفسه فيلبس الثوب الخشن ويتصدق بالجديد الحسن، وللناس فيه اعتقاد عظيم وله كرامات ظاهرة.

---

(1) تاريخ ميلاده هذا غير ثابت لأن المرادي يقول في ترجمته أنه حين وفاته قد قارب المائة أو جاوزها.

ودرس أولاً في البادرئية ثم لم يزل بها إلى سنة 1102 هـ، ففيها تحول إلى جامع العداس في محلة القنوات وقطن به داخل حجرة إلى أن مات، ودرس وأفاد وانتفع به خلق كثير لا يحصون عدداً من دمشق وغيرها

تردد إلى القدس مرات للزيارة ماشياً على قدم التجريد ولزيارة الخليل أيضاً عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وحج إلى بيت الله الحرام وجاور بالمدينة المنورة وكان مواظباً على نوافل العبادات من الصيام والصدقة وعيادة المرضى، وشهود الجنائز وحضور دروس العلم مع قدمه الراسخ في العلوم، وكان مقبول الشفاعة عند الحكام مع عدم تردده إليهم وصدعهم بالمواعظ إذا اجتمع بهم وعدم قبول جوائزهم.

وكان والي دمشق الوزير رجب باشا ممن يعتقده ويحبه، وزاره مرة وطلب منه الدعاء فقال له: والله إن دعائي لا يصل إلى السقف، وما ينفعك دعائي والمظلومون في حبسك يدعون عليك؟.

وكانت وفاته في ليلة الثلاثاء سادس عشر شعبان سنة 1138 هـ وقد قارب المائة أو جاوزها وهو ممتع بحواسه وعقله، ودفن بتربة باب الصغير، وأنشد الأستاذ الأعظم الشيخ عبد الغني النابلسي في تاريخ وفاته قوله:

قد كان في بلدتنا كامل ... وهو الإمام المفرد الواحد
شيخ العلوم إلياس نجم الهدى ... ومن هو الموجود والواجد
من بعده مات التقى أرخوا ... ومات إلياس التقى الزاهد

وقد رثاه الشيخ الإمام الفاضل الكامل إبراهيم المفتي بقضاء بلدة أريحا فقال:

لقد ثلمت من الإسلام ثلمه ... بها حصلت لجمع الناس غمه
لموت إلياس مولى كان حبراً ... جليلاً زاهداً وعلا همه
بأنواع العلوم حتى تلى ... وطاعات مع الإخلاص جمه

فحق لمثلـــه يـــرثى وينعى ... وتبكيـــه الأنـــام ولا مذمـه
لأن لفقـــده اندرست علـــوم ... سقى قبـــراً حـــواه الله رحمه
وأسكنـــــه قصوراً عاليـــات ... بجنـات وواصلـه بنعمـــــه
وقابلـــــه ببشر لقـــــاه أرخ ... ومحض نـــداه جوداً منه عمه
وأبقى الله للإســــلام مولى ... وعبـــداًللغنى عنيـــت اسمه
حـــوى مجداً وحاز تقـــى وزهداً ... وجرد فـــي طريق القـــوم عزمه
وأصبح غـــرة فـــي الفضل حتى ... من الجهل البسـيط أزال ظلمه
ففي علم الحقيقـــة لا نظيـــر ... وفي علـــم الشريعـــة فهو أمه
تعظمه الملـــوك وتفتديـــه ... وتخدمـــه لـــذلك أي خدمـه
ونطلب إذ تكاتبـــه رضـــاه ... وعندهم لــــه جـــاه وحرمـه
وكيف وقـــد تحققت البـــرايا ... بـــأن هو المجدد ديـــن أمـــه
لأحمـــــد خيـــر خلق الله طرا ... ليحيى شرعـــه ويبين حكمه
وتأليفاته في النـــاس شاعـــت ... وقـــد ملأت لأقطـــار ومهمه
إذا المولى يضاهي في علـــوم ... إلا أقصـــر مضاهيـــه ومـه مه
واني وهو أوتـــي من علـــوم ... من العلم اللدني خبر حكمـــه
أيـــا بحر العلوم فدتـــك روحي ... فكـــم أوضحت مسألة مهمه
ومشكلـــة جـــرى فيهـا اختلاف ... كثيراً طـــال مـــا بين الأئمه
كشفت نقابهـا وأزحت عنهـــا ... غوامـــض بالمعاني المستتمه
جـــــزاك إلهنـــا بالخير عنـــا ... وأوقـــع بغضبك بكـــل نقمه
فـــإبراهيم يرجـــو العفو منكم ... لعجز جمع وصفـــك لن أتمه
وعـــذراً سيـــدي إذ لست أهلاً ... فســـامحني لأنـــت على همه
ودم أبـــداً بعـــون الله غوثاً ... مـــدى الأزمان في خيـــر ونعمه

***

شيوخه:

أخذ العلم على جماعة منهم: مصطفى البغدادي بن الغرب وأخيه محمود، والشيخ طاهر بن مدلج مفتي بغداد وعلى والده، وعلى عيسى الفاضل والشيخ أبو السعود القباقبي الشامي.

وأول أمره أخذ عن عمه الشيخ داود وتاج العارفين البغدادي، وسعد الدين البغدادي.

وحين قدم دمشق قرأ على جماعة منهم: الشيخ نجم الدين الفرضي والشيخ عبد القادر الصفوري، والشيخ محمد البلباني الصالحي، والشيخ إبراهيم الفتال، والشيخ حيدر الكردي، والشيخ عثمان القطان، والشيخ يونس المصري نزيل دمشق وشيخ الحديث بها، والشيخ أحمد النخلي المكي المحدث، وأجازه الشيخ محمد بن سليمان المغربي، والشيخ إبراهيم بن حسن الكردي نزيل المدينة المنورة، والسيد محمد بن عبد الرسول الرزنجي المدني، والشيخ يحيى الشاوي وغيرهم ممن يطول ذكرهم.

تلاميذه:

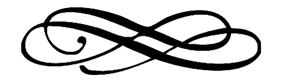
الولي المستغرق المجذوب إبراهيم الزبال، وأبو بكر القواف، وأبو السعود بن يحيى المتني، وأحمد بن سوار، وأحمد البعلي، وأحمد المنيني، وأحمد الباقاني، والشيخ إسماعيل بن الشيخ عبد الغني النابلسي، والشيخ إسماعيل العجلوني،

مؤلفاته:

- الجامع القصير (اختصار الجامع الصغير للسيوطي).
- حاشية على شرح عقائد السعد.
- حاشية على حاشية الملا عصام الدين الاسفرائيني.
- حاشية على شرح الاستعارات.
- حاشية على شرح العقائد النسفية للجلال الدواني وحاشية عليه أيضا.

- حاشية على شرح جمع الجوامع.
- حاشية على شرح إيساغوجي.
- حاشية على شرح العوامل الجرجانية لسعد الله.
- حاشية على الفقه الأكبر للإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان.
- حاشية على شرح السنوسية للقيرواني وغير ذلك من الحواشي.

قال المرادي: وله رسائل كثيرة في علم التصوف، أما تعاليقه وكتاباته فلا يمكن إحصاؤها[1].



(1) انظر «تحفة المحبين والأصحاب في معرفة ما للمدنيين من الأنساب» ص96، انظر «سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر» ج1 ص173، و«الأعلام» ج2 ص8، و«معجم المؤلفين» ج2 ص311، و«هدية العارفين» ج1 ص121

المطلب الثاني
عنوان الكتاب ونسبته إلى المؤلف

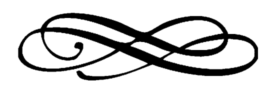
يمكن التأكد من عنوان الكتاب وصحة نسبته إلى المؤلف من خلال ثلاثة أدلة أساسية وهي:

أولاً: بما أنني اعتمدت في تحقيقي على نسخة واحدة وهي نسخة جامعة الملك سعود وكانت ضمن مجموع؛ وجاء في بدايته كعنوان للكتاب ما يلي «**هذه حاشية شيخنا وأستاذنا ومولانا العلامة الشيخ الملا إلياس الكوراني الشافعي حفظه الله تعالى على شرح العقائد للعلامة سعد الدين التفتازاني** رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ **ونفعنا به آمين**».

ثانيًا: لقد جاء في ترجمة المؤلف على اختلاف وتنوع مصادرها أن للمؤلف حاشية على شرح سعد الدين التفتازاني للعقائد النسفية، وهذا ما يثبت تطابق أحد حواشي المؤلف مع ما جاء في بداية المخطوط.

كما جاء في بداية الكتاب مقدمة تشرح هذه الحاشية وتؤكد نسبتها للمؤلف، ولقد تركت كتابتها إلى حين بداية قسم التحقيق حتى لا أثقل بها قسم الدراسة لطولها.

ثالثًا: مصادر المؤلف تؤكد صحة هذه النسبة، ولعل المطالع لقسم التحقيق ومصادر المؤلف يدرك مدى التطابق بينها وبين ترجمة المؤلف والله أعلم.



المطلب الثالث

مضمونه ومنهج المؤلف ومصادره

تعد العقيدة النسفية مع شرحها لسعد الدين التفتازاني من أمهات المراجع في علم الكلام؛ ولقد كان للأشاعرة نصيب وافر من الإيراد والشرح في النص المحقق رغم أن صاحب العقيدة ماتريدي إلا أن الشارح أشعري العقيدة، لذا فسوف أذكر ترجمة مقتضبة لصاحب المذهب الإمام الأشعري وكذلك صاحب المتن والشارح ثم أذكر متن العقيدة ليسهل الرجوع إليه.

ومن الملاحظ أن كتاب العقائد النسفية مقترناً بشرحه للتفتازاني قد انتشر، وأصبح معوّلاً عليه في تعليم العقيدة، ومن المفيد أن نعرف أن الخلاف بين الماتريدي والأشعري كان جزئياً ومحدوداً، والمسائل التي خالف فيها الماتريدي الأشعري لا تزيد على أربعين مسألة، الخلاف في معظمها لفظي، وقد مثلت العقائد النسفية زبدة مذهب الماتريدي، وأعيد بسط المذهب وصوغه على يد التفتازاني والتوسط فيه بين الأشاعرة والماتريدية والمقارنة بينهم، بل وأكثر من ذكر الأشاعرة وآرائهم.

الإمام أبو الحسن الأشعري:

هو الإمام علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله ابن موسى بن بلال بن أبي بردة صاحب رسول الله ﷺ- أبي موسى عبد الله بن قيس الأشعري- رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

ولد رَحِمَهُ ٱللَّهُ سنة ستين ومائتين، وتبع أول أمره مذهب الجبائي المعتزلي، واستمر

على الاعتزال أربعين سنة أو قريباً من ذلك، وبرع فيه حتى صار للمعتزلة إماماً، وعلى خصومهم حساماً، فكانت تعرض له إشكالات على عقائد المعتزلة، فيسأل عنها أساتذته فلا يجد عندهم أجوبة شافية، وهكذا إلى أن أراه الله تعالى وجه الحق، ورجع إلى مذهب أهل السنة فكثر التعجب منه، وسئل عن ذلك فقال: «نمت ليلة من رمضان فرأيت النبي ﷺ وقال لي: يا أبا الحسن، كتبت الحديث؟. قلت: يا رسول الله نعم. قال: فهل كتبت أني قلت أن الله يُرى في الآخرة بالأبصار؟. قلت: نعم. قال: فلم لا تقول به؟. قلت: قامت الأدلة العقلية على أن القديم لا يُرى في الآخرة بالأبصار، فحملت الخبر على التأويل ولم أحمله على ظاهره. فقال لي: اطلب فإنك تجد من ذلك على خلاف ما اعتقدت. فلما أصبحت اشتغلت بالحديث والقرآن وتركت علم الكلام، فلما كان العشر الثاني رأيته فقال: ما عملت في المسائل التي طلبت منك؟. قلت، قلت: يا رسول الله تركت الكلام واشتغلت بالحديث والقرآن، فغضب وقال: أقول لك شيئاً ولم تفعل إلا غيره، وقد قلت لك اطلب علم الكلام، وأثبت مسألة الرؤية، فلما انتبهت قلت: والله ما أدري ما أفعل، كيف ندع المذاهب المقررة بالمنامات؟. فالويل لي من تشنيع المعتزلة إن قلت بذلك، وبقيت في أمري متفكراً متحيراً، فلما أن كانت ليلة سبع وعشرون خرجت إلى الجامع ودخلت على الصلاة، فوقع لي نوم كالموت عليَّ لا يندفع بحيلة، فقمت باكياً على ما فاتني من ذلك، فلما دخلت البيت نمت، فرأيت النبي ﷺ، فقال ما الذي عملت فيما قلت لك؟. قلت: يا رسول الله، كيف أدع مذهباً نصرته أربعين سنة؟. يقول الناس هذا رجل موسوس يدع المذاهب بالمنامات، فغضب غضباً شديداً وقال: كذلك يقولون لي إني موسوس ومجنون، وما تركت الحق لأجل أقوال الناس، فهذه اعتذارات باطلة فدعها، وانصر هذه المسائل من الرؤية، وعدم القول بخلق القرآن، والقضاء والقدر، وأن الله قادر على كل شيء. والله تعالى يلهمك الأدلة، وإياك أن توقع في ذلك تقصيراً، واسلك في نصرة ما قلت لك الكتاب، والسنة، وأدلة العقول، فإنها حق وصواب. فانتبهت ونصرت هذه الطريقة.

فقال يوماً لأستاذه الجبائي[1] ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعا، والآخر عاصيا، والآخر صغيرا؟. فقال الجبائي: الأول يثاب بالجنة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب. وقال الأشعري: فإن قال الثالث يا رب لم أمتني صغيرا، أولم تبقني إلى أن أبلغ؟. فأؤمن بك وأطيعك وأدخل الجنة. ماذا يقول الرب؟. فقال يقول الرب: إني كنت أعلم منك أنك لو كبرت وبلغت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً. قال الأشعري: فإن قال الثاني لِمَ لمْ تمتني صغيراً كي لا أعصي ولا أدخل النار؟. ماذا يقول الرب؟ فبهت الجبائي وقال للأشعري أبك جنون؟. فقال له: لا، ولكن وقف حمار الشيخ في العقبة.

فترك الأشعري مذهبه، ودوَّن العقائد على طريق الكتاب، والسنة، وما كانت عليه الصحابة، ثم خرج بتلك الأوراق في يديه ورقى المنبر، وصاح بأعلى صوته: أيها الناس من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرِّفه بنفسي، أنا فلان ابن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله تعالى لا يرى في الآخرة بالأبصار، وأن العباد يخلقون أفعالهم، وها أنا تائب من الاعتزال معتقد الرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم، معاشر الناس إنما تغيبت عنكم هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة، ولم يترجح عندي شيء على شيء، فاستهديت الله تعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته كتبي هذه، ولقد انخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انخلعت من ثوبي هذا، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به، ودفع للناس الكتب التي ألفها على مذهب أهل الحق وطريقة الجماعة من الفقهاء والمحدثين[2].

ترك من المؤلفات شيئاً كثيراً، قيل إن مؤلفاته بلغت أكثر من مائتين كتاب[3].

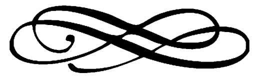
---

(1) في النص المحقق سيذكر المحشي ترجمة مقتضبة للإمام الأشعري وجزءاً من هذه القصة الآتية.

(2) انظر «أهل السنة الأشاعرة شهادة علماء الأمة وأدلتهم» ص 39 – 40، و«عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح العقيدة الكبرى»، ص226. وانظر «مبلغ الطالب»، ص 137.

(3) انظر «طبقات الشافعية»، ج3، ص360.

توفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى سنة أربع وعشرين وثلاثمائة، وكل أهل السنة باكون عليه، متوجعون لفقده[1].



(1) انظر «أهل السنة الأشاعرة»، ص 41.

ترجمة النسفي
صاحب العقيدة

هو عُمَرُ بنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بنِ إسماعيل بن محمد بن علي بن لُقْمَانَ، أبو حَفْصٍ النَّسَفِيُّ الحنفيُّ، ويلقب بـ(نجم الدين) وشيخ الإسلام. وقد وُلِد سنةَ (461هـ) في نَسَف، وهي نَخْشَب قرب سمرقند.

وتوفي بسمرقند ليلة الخميس 12 جمادى الأولى 537هـ.

سافر نجم الدين النسفي وارتحل في طلب العلم، واستفاد من شيوخٍ كثيرين. وقد جمع هو أسماءهم في كتاب، فبلغوا خمسمائة وخمسة وخمسين شيخًا، ولم يذكر أصحاب التراجم والسير إلا النزر اليسير منهم.

ولقد ترك رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى مؤلفات كثيرة نافعة، من ذلك:

- القَنْدفِي تَارِيخِ سَمَرْقَنْد. والذي يعتبر مرجعًا ومصدرًا لما كتبه أكابر أهل التراجم والسير، مثل الذهبي وابن حجر وغيرهما.

- أجناس الفقه.

- تطويل الأسفار لتحصيل الأخبار. جمع فيه ما سمعه من الأحاديث من شيوخه، وتعداد الشيوخ الذين روى عنهم.

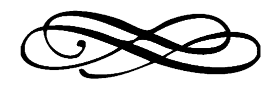
- التيسير في التفسير.

- الفتاوى النسفية وغير ذلك.

أما كتاب العقائد النسفية أو عقائد النسفي، وهو متن متين، اعتنى به جمٌّ من الفضلاء، فشرحه العلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ؛ قال: «**إن المختصر المسمى بالعقائد يشتمل على غرر الفوائد في ضمن فصول هي للدين قواعد، وأصول مع غاية من التنقيح والتهذيب.. الخ**».

وقد ولع به العلماء فقاموا بشرحه والتعليق عليه، أو تلخيصه، أو التحشية عليه، وقد ذكر حاجي خليفة بعضًا من شروحه.

قال الذهبي عن النسفي: «**العَلاَّمَةُ، المُحَدِّثُ**». وقال العلامة قاسم بن قطلوبغا: «**كان فقيهًا عارفًا بالمذهب والأدب**». وقال السمعاني: «**إمام فقيه فاضل، عارف بالمذهب والأدب، صنَّف التصانيف في الفقه والحديث، ونظم الجامع الصغير، وجعله شعرًا، وصنف قريبًا من مائة مصنف**». وذكره ابن النجار فأطال، وقال: «**كان فقيهًا فاضلاً، مفسرًا محدثًا، أديبًا مفتيًا**». ووصفه القرشي فقال: «**الإمام الزاهد نجم الدين أبو حفص**»[1].



(1) انظر «التحبير في المعجم الكبير» للسمعاني، و«سير أعلام النبلاء»، و«هدية العارفين»، و«الأعلام»، و«كشف الظنون»، و«مقدمة كتاب طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية للنسفي» للدكتور عصمت الله عنايت الله.

متن العقيدة النسفية

قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق خلافاً للسوفسطائية.

وأسباب العلم للخلق ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل.

فالحواس: السمع، والبصر، والشّم، والذوق، واللمس. وبكل حاسة منها يوقف على ما وضعت هي له: كالسمع، والذوق، والشم.

والخبر الصادق على نوعين: (أحدهما) الخبر المتواتر، وهو الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب، وهو موجب العلم الاستدلاليّ، والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات.

وأما العقل: فهو سبب للعلم أيضاً، وما ثبت منه بالبديهة فهو ضروري كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه، وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي. والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق، والعالم بجميع أجزائه محدث، إذ هو أعيان وأعراض. فالأعيان ما له قيام بذاته، وهو إما مركب وهو الجسم، أو غير مركب كالجوهر وهو الجزء الذي لا يتجزأ. والعرض ما لا يقوم بذاته ويحدث في الأجسام والجواهر كالألوان، والأكوان، والطعوم، والروائح. والمحدِث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد ليس بعرض، ولا جسم، ولا جوهر، ولا مصور، ولا محدود، ولا معدود، ولا متبعض، ولا متجزءٍ، ولا متركب، ولا متناه، ولا يوصف بالماهية، ولا بالكيفية، ولا يتمكن في مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا يشبهه شيء، ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء.

وله صفات أزلية قائمة بذاته وهي لا هو ولا غيره، وهي العلم، والقدرة، والحياة، والقوة، والسمع، والبصر، والإرادة، والمشيئة، والفعل، والتخليق، والترزيق، والكلام، وهو متكلم بكلام هو صفة له أزلية ليس من جنس الحروف والأصوات وهو صفة منافية للسكوت والآفة، والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر، والقرءان كلام الله تعالى غير مخلوق، وهو مكتوب في مصاحفنا، محفوظ في قلوبنا، مقروء بألسنتنا، مسموع بآذاننا، غير حالٍّ فيها، والتكوين صفة لله تعالى أزلية، وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه لوقت وجوده، وهو غير المكوَّنِ عندنا، والإرادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته تعالى.

ورؤية الله تعالى جائزة في العقل واجبة بالنقل، وقد ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين لله تعالى في دار الآخرة، فيُرى لا في مكان، ولا على جهة من مقابلة أو اتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى، والله تعالى خالق لأفعال العباد من الكفر والإيمان، والطاعة والعصيان وهي كلها بإرادته، ومشيئته، وحكمه، وقضيته، وتقديره، وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها، والحسن منها برضاء الله، والقبيح منها ليس برضائه تعالى، والاستطاعة مع الفعل وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل، ويقع هذا الاسم على سلامة الأسباب والآلات والجوارح، وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة، ولا يُكلف العبد بما ليس في وُسعه.

وما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب إنسان، والانكسار في الزجاج عقيب كسر إنسان، كل ذلك مخلوق لله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه. والمقتول ميت بأجله، والموت قائم بالميت مخلوق لله تعالى لا صُنعَ للعبد في تخليقه. والمقتول ميتٌ بأجله، والموت قائم بالميت مخلوق لله تعالى ، لا صُنع للعبد فيه تخليقاً ولا اكتساباً، والأجل واحد، والحرام رزق، وكلٌّ يستوفي رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً، ولا يُتصورُ أن لا يأكل إنسان رزقه أو يأكل غيره رزقه، والله تعالى يُضِلُّ من يشاء، ويهدي من يشاء، وما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى، وعذاب القبر للكافرين وبعض عصاة المؤمنين، وتنعيم أهل الطاعة في القبر، وسؤال الملكين منكر ونكير ثابت بالدَّلائل السمعية، والبعث حق، والوزن حق، والكتاب حق، والسؤال حق، والحوض

حق، والصراط حق، والجنة حق، والنار حق وهما مخلوقتان الآن، موجودتان باقيتان لا تفنيان ولا يفنى أهلهما.

والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان ولا تدخله في الكفر، الله تعالى لا يغفر أن يُشركَ به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر، ويجوز العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة إذا لم يكن عن استحلال، والاستحلال كفر.

والشفاعة ثابتة للرسل والأخيار في حق أهل الكبائر، وأهل الكبائر من المؤمنين لا يُخَلَّدونَ في النار. والإيمان في الشرع: هو التصديق بما جاء النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ به من عند الله تعالى، والإقرار به، وأما الأعمال فهي تتزايد في نفسها، والإيمان لا يزيد ولا ينقص، والإسلام واحد، فإذا وُجِدَ من العبد التصديق والإقرار صح له أن يقول: أنا مؤمن حقا، ولا ينبغي أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، والسعيد قد يشقى، والشقيُّ قد يسعد، والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الإسعاد والإشقاء، وهما من صفات الله تعالى، ولا تغيرٌ على الله ولا على صفاته.

وفي إرسال الرسل حكمة، وقد أرسل الله تعالى رسلاً من البشر إلى البشر مبشرين ومنذرين ومبينين للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين، وأيدهم بالمعجزات الناقضات للعادة. وأول الأنبياء آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وآخرهم محمد ﷺ. وقد رُوي بيان عددهم في بعض الأحاديث، والأولى أن لا يُقتَصَرَ على عدد في التسمية، فقد قال الله تعالى ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾[1]، ولا يُؤْمَنُ في ذكر العدد أن يُدْخَلَ فيهم من ليس معهم، أو يُخْرَجَ منهم من هو فيهم، وكلهم كانوا مُخبرينَ مبلغين عن الله تعالى صادقين ناصحين، وأفضل الأنبياء محمد عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، والملائكة عِباد الله تعالى العاملون بأمره، ولا يوصفون بِذُكورَةٍ ولا أُنوثَةٍ.

ولله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه، وبيَّن فيها أمرَهُ ونهيَهُ، ووعده ووعيده، والمعراج لرسول الله ﷺ في اليقظة بشخصه إلى السماء، ثم إلى ما شاء الله تعالى من العلى حق.

(1) غافر: 78.

وكرامات الأولياء حق، فَيُظْهِرُ الكرامةَ على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المُدَّة القليلة، وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة، والمشي على الماء، والطيران في الهواء، وكلام الجماد والعجماء، وغير ذلك من الأشياء، ويكون ذلك معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته، لأنه يَظْهَرُ بها أنه وليٌّ ولن يكون ولياً إلا أن يكون محقاً في ديانته، وديانته الإقرار برسالة رسوله.

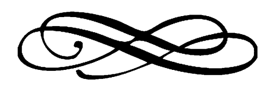
وأفضل البشر بعد نبينا أبو بكر الصديق رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، ثم عمر الفاروق، ثم عثمان ذو النورين، ثم عليٌّ المرتضى. وخلافتهم ثابتة على هذا الترتيب أيضاً. والخلافة ثلاثون سنةً، ثم بعدها ملكٌ وإمارة.

والمسلمون لا بد لهم من إمام ليقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسدُّ ثغورهم، وتجهيز جيشهم، وأخذِ صدقاتهم، وقهر المُتَغَلبَةِ والمُتَلَصّصَة، وقطاع الطريق، وإقامة الجُمَعِ والأعياد، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق، وتزويج الصِّغار والصغائر الذين لا أولياء لهم، وقسمة الغنائم ونحو ذلك.

ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهراً لا متخفياً ولا منتظراً، ويكون من قريش، ولا يجوز من غيرهم، ولا يختص ببني هاشم وأولاد علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، ولا يشترط في الإمام أن يكون معصوماً، ولا أن يكون أفضل من أهل زمانه، ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة، سائساً قادراً على تنفيذ الأحكام، وحفظ حدود دار الإسلام، واستخلاص حق المظلوم من الظالم، ولا ينعزل الإمام بالفسق والجوْرِ. وتجوز الصلاة خلف كل برٍّ وفاجر، ويصلى على كل بر وفاجر، ويُكفُّ عن ذكر الصحابة إلا بخير.

ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبي ﷺ بالجنة، ونرى المسحَ على الخفين في الحضر والسفر، ولا نحرِّم نبيذ التمر. ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء أصلاً، ولا يصل العبد إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي. والنصوص تُحْمَلُ على ظواهرها، والعدول عنها إلى معان يدعيها أهل الباطن إلحاد، ورد النصوص كفر، واستحلال المعصية والاستهانة بها كفر، والاستهزاء على الشريعة كفر، واليأس من رحمة الله كفر، والأمن من عذاب الله كفر، وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر. والمعدوم ليس بشيء.

وفي الدعاء للأموات وصَدَقَتِهِم عنهم نفع لهم، والله تعالى يجيب الدعوات، ويقضي الحاجات. وما أخبر به النبي ﷺ من أشراط الساعة من خروج الدجال، ودابّة الأرض، ويأجوج ومأجوج، ونزول عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من السماء، وطلوع الشمس من مغربها فهو حق. والمجتهد قد يُخطئ وقد يصيب، ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة، ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر، وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة، والله أعلم.



ترجمة سعد الدين التفتازاني

هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين: ولد بتفتازان (من بلاد خراسان) سنة 712هـ وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي فيها سنة 793هـ، ودفن في سرخس ولم يخلف بعده مثله.

وصف بالإمام الكبير صاحب التصانيف المشهورة، أخذ عن أكابر أهل العلم في عصره كالعضد وطبقته وفاق في النحو والصرف والمنطق والمعاني والبيان والأصول والتفسير والكلام وكثير من العلوم وطار صيته واشتهر ذكره ورحل إليه الطلبة، وكان قد انتهت إليه معرفة علوم البلاغة والمعقول بالمشرق بل بسائر الأمصار ولم يكن له نظير في معرفة هذه العلوم.

قال ابن العماد: إن الشيخ سعد الدين كان في ابتداء طلبه بعيد الفهم جداً ولم يكن في جماعة العضد أبلد منه ومع ذلك فكان كثير الاجتهاد ولم يؤيسه جمود فهمه من الطلب، وكان العضد يضرب به المثل بين جماعته في البلادة، فاتفق أن أتاه إلى خلوته رجل لا يعرفه فقال له قم يا سعد الدين لنذهب إلى السير فقال ما للسير خلقت؛ أنا لا أفهم شيئاً مع المطالعة فكيف إذا ذهبت إلى السير ولم أطالع. فذهب وعاد وقال له قم بنا إلى السير، فأجابه بالجواب الأول ولم يذهب معه، فذهب الرجل وعاد وقال له مثل ما قال أولا، فقال ما رأيت أبلد منك ألم أقل لك ما للسير خلقت، فقال له: رسول الله يدعوك فقام منزعجا ولم ينتعل بل خرج حافيا حتى وصل به إلى مكان خارج البلد به شجيرات، فرأى النبي في نفر من أصحابه تحت تلك الشجيرات فتبسم له وقال له نرسل إليك المرة بعد المرة ولم تأت، فقال يا رسول الله ما علمت أنك المرسل وأنت أعلم بما اعتذرت به من سوء فهمي وقلة حفظي وأشكو إليك ذلك، فقال له رسول الله افتح فمك وتفل له

فيه ودعا له ثم أمره بالعود إلى منزله وبشره بالفتح، فعاد وقد تضلع علما ونورا، فلما كان من الغد أتى إلى مجلس العضد وجلس مكانه فأورد في أثناء جلوسه أشياء ظن رفقته من الطلبة أنها لا معنى لها لما يعهدون منه، فلما سمعها العضد بكى وقال أمرك يا سعد الدين إليّ فإنك اليوم غيرك فيما مضى، ثم قام من مجلسه وأجلسه فيه وفخم أمره من يومئذ[1].

ألف سعد الدين التفتازاني كتبًا كثيرة تدل على تخصصه في مجالات عدة كعلم الكلام والأصول والمنطق والبلاغة، وقال فيه المقريزي: «**وقد انتشرت مصنفاته في الآفاق، وتناقلها الرفاق، وكثر الانتفاع بها، والاشتغال فيها**» ومن مصنفاته:

- تهذيب المنطق
- المطول في البلاغة
- مقاصد الطالبين في الكلام وله كذلك شرح مقاصد الطالبين
- شرح العقائد النسفية
- حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب في الأصول
- شرح التصريف العزي في الصرف وهو أول ما صنف من الكتب، وكان عمره ست عشرة سنة وغير ذلك من الكتب[2].

ولقد كتب الإمام التفتازاني هذا الشرح المهم على كتاب العقائد النسفية، والذي يعد من أهم المتون في العقيدة الماتريدية، وهو عبارة عن مختصر أو فهرس لتبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي، وقد أشار التفتازاني عند تقديمه لكتابه شرح العقائد النسفية، على أهمية كتاب العقائد وما اشتمل عليه من بحوث هامة، حيث يقول: «**ولأن المختصر**

(1) انظر «شذرات الذهب» ج6 ص320.

(2) انظر «الأعلام» ج7 ص219، «البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع» ج2 ص294، و«الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة» ج6 ص112، و«درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة» ج3 ص471.

المسمى بالعقائد، للإمام الهمام، قدوة علماء الإسلام، نجم الملة والدين «عمر النسفي» ـ أعلا الله درجته في دار السلام ـ يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد، ودرر الفوائد في ضمن فصول، هي للدين قواعد وأصول، وأثناء نصوص هي لليقين جواهر وفصوص، مع غاية من التنقيح والتهذيب، ونهاية من حسن التنظيم والترتيب.

وذكر سعد الدين التفتازاني السبب الذي جعله يشرح عقائد الإمام النسفي، قال في ذلك: «**حاولت أن أشرحه شرحا يفصل مجملاته، ويبين معضلاته وينشر مطوياته، ويظهر مكنوناته، مع توجيه للكلام في تنقيح، وتنبيه على المرام في توضيح، وتحقيق للمسائل غب تقرير، وتدقيق للدلائل إثر تحرير، وتفسير للمقاصد بعد تمهيد، وتكثير للفوائد، مع تجريد، طاويا كشح المقال، عن الإطالة والإملال، ومتجافيا عن طرفي الاقتصاد: الإطناب والإخلال...**»[1].

وللشرح حواشٍ كثيرة وهي كالتالي:

حاشية على شرح العقائد النسفية، عز الدين محمد بن أبي عبد العز بن جماعة.

حاشية على شرح العقائد النسفية، أحمد البردعي.

حاشية على شرح العقائد النسفية، خضر شاه المنتشاوي.

حاشية على شرح العقائد النسفية للسعد التفتازاني، أحمد بن موسى الشهير بالخيالي الرومي الحنفي.

حاشية على شرح العقائد، علي بن محمد المعروف بمصنفك.

حاشية على شرح العقائد النسفية، أحمد بن عبد الله القريمي الحنفي.

حاشية على شرح السعد، حسن جلبي بن محمد الفناري.

حاشية على السعد، مصطفى بن يوسف خواجه زاده .

---

(1) انظر مقدمة «شرح العقائد النسفية للسعد» ص9.

حاشية على شرح العقائد، محمد بن محمد بن أحمد بن عبد النور الأنصاري المهلبي الفيومي المعروف بخطيب القمرية.

حاشية على شرح التفتازاني، أبو اليسر محمد بن محمد بن خليل بدر الدين بن الغرس.

حاشية على شرح العقائد، صلاح الدين (معلم السلطان بايزيد) وغير ذلك كثير[1].

ولقد بلغت هذه الحواشي أو الحواشي على الحواشي حوالي 82 كتاب ذكرها الباحث عبد الله بلحاج لم نذكرها لطولها، ولعل هذا الكم الهائل من الحواشي والشروح يبين قيمة هذه العقيدة ومكانتها عند العلماء.

والمطالع للكتاب الذي نحن بصدد تحقيقه يرى أن الكاتب اعتمد في شرحه على نقول عن كثير من العلماء والشراح مراعياً المنهج العلمي المعتمد عند العلماء؛ حيث أنه يذكر التعريفات اللغوية واختلافها إن وجدت؛ ثم يعرج بعد ذلك على التعريف الاصطلاحي والاختلافات بين العلماء؛ إضافة إلى هذا قد يذكر بعض التعاريف للعلماء وللفرق والنحل إذا اقتضى الأمر كذلك.

ويعتبر هذا الشرح جامعا لكثير من الشروح السابقة، فهو بمثابة كنز خصوصاً إذا عرفنا أن كثيراً من المخطوطات قد فقدت أو طالتها يد التخريب.

وبما أن الشارح يفرض أن القارئ مطلع على العقيدة وشرحها للتفتازاني، فقد قمت بكتابة نص شرح التفتازاني عند كل مقطع يريد المؤلف شرحه وذلك حتى يسهل الرجوع إليه ومعرفة المقصود من الشرح، ولقد قمت بنقل كامل شرح التفتازاني إلا جزء يسير جداً لم يأتي صاحب الحاشية على شرحه.

ومن الملاحظ عن المؤلف أنه لأمانته ودقته العلمية اعتمد في شرحه على نسخ مختلفة من شرح التفتازاني ينوه أحيانا إلى الفرق بينها.

---

(1) اقتبست معظم الدراسة عن سعد الدين التفتازاني عن الباحث عبد الله بلحاج.

ورغم بعض الأخطاء الواردة في النسخة إلا أنني حاولت أن أخرج الكتاب كما أراده المؤلف، وبما أنني اعتمدت على نسخة وحيدة فإنه في حالة وجود نسخ أخرى فإنه يتوجب إعادة التحقيق خصوصاً إذا كانت نسخة بخط المؤلف.

ولقد أفردت في نهاية الكتاب فهارس فنية تكون جامعة لما جاء في الكتاب من آيات وأحاديث ومصادر وغير ذلك.



المطلب الرابع
دراسة النسخ

اعتمدت في تحقيقي لهذا الكتاب على نسخة واحدة ضمن مجموع فيه 8 كتب وهي نسخة جامعة الملك سعود، ولقد حاولت أن أحصل على نسخة أخرى ولكنني لم أتمكن؛ ولذا الكتاب قد يحتاج إلى إعادة تحقيق في حالة وجود نسخة أخرى من أجل مقابلتها، وهذه تفاصيل النسخة:

الرقم الصنف: 216 م ك / **الرقم العام**: 6161.

أولها: بسم الله الرحمن الرحيم فاتح الوجود والحمد لله مظهر كل موجود.

آخرها: فلا دلالة في الآية الكريمة على أفضلية الملائكة عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ على عيسى ابن مريم عليهما الصلاة والسلام.

نـــوع الخط: نسخ معتاد

النـــــاسخ: عبد الباقي الحسيني.

تاريخ النسخ: الجمعة 12 صفر 1130 هـ.

الحـجـــم: عدد أوراقها 128، عدد الأسطر في الورقة 25.

حـــالتـــه: حسنة، يبرز بالأحمر كلمة «**قوله**» والمراد بها النص المراد شرحه، ومن الملاحظ أن الناسخ يهمل تنقيط الكلمات في كثير من الأحيان مما يجعل الكلمة تحتمل عدة معان.

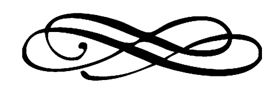
بسم الله الرحمن الرحيم فاتح الوجود والحمد لله
مظهر كل موجود ولا إله إلا الله توحيدا مطلقا عن كشف وشهود والله أكبر منه
بدأ وإليه يعود وبعد فهذه حواش لمولانا وشيخنا العلامة العمدة الفهامة الملا
إلياس الكوراني الشافعي نفعنا الله ببركاته وأعاد علينا وعلى المسلمين من صالح
دعواته على شرح العقائد في علم الكلام للعلامة السعد التفتازاني طيب الله ثراه
وجعل الجنة مثواه مشتملة على نكات لطيفة منقولة من كلام المتبحرين كالفاضل عصام
الدين والفاضل القرمي والكستلي ومولانا أحمد الجندي سيما حاشية بركة الأنام
شيخ الإسلام القاضي زكريا المسماة بفتح الرائد بإيضاح شرح العقائد فإنها
بتمامها مندرجة في هذه الحواشي لوجازتها وتحريرها والله أسأل أن يجعله خالصا
لوجهه الكريم وسببا للفوز بجنات النعيم قال الشارح بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله
قال شيخ الإسلام الكلام عليهما مشهور مع أني بينت معنييهما في غير هذا الكتاب
مع بيان النسبة بين الحمد والشكر والمدح وغير ذلك وبدأ بهما اقتداء بكتاب العزيز
وعملا بخبر أبي داود وغيره كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله وفي رواية بالحمد لله
فهو أقطع والمراد بالأمر منه الأمر المقصود من الكلام لا ما يكون وسيلة للمقصود
فلا يرد أنه كلام من البسملة والحمدلة أمر ذو بال فيحتاج إلى سبق نظيره ويتسلسل
وجمع كغيره بين الابتدائين لما مر وأشار إلى أنه لا تنافي بينهما بأن الابتداء حقيقي
وإضافي فالحقيقي حصل بالبسملة والإضافي بالحمدلة وجملة الحمد خبرية
لفظا وإنشائية معنى لأنها أن حكت الخارج بأن أريد أن متعلقها ثابت في الخارج أو
خبرية وإن وردت على ما في النفس بأن أريد بها الإعلام فإنشائية وضمن في
خطبته معظم اصطلاحات الفن من ذكر الذات والصفات والوحدة والجلال
والتقديس والكمال رعاية لبراعة الاستهلال قوله المتوحد قال شيخ الإسلام
أي المنفرد انتهى قيل المتوحد يطلق على ثلاثة معان أحدها من توحد بالربوبية
والثاني من بقي واحدا والثالث من تفرد أي استقل فالمتوحد معناه التفرد بجلال
ذاته قال البردعي إلا أنا زائده أي المتوحد بجلال ذاته أو ذاته الجليلة أو الجلال
أي متلبسا بجلال ذاته أو السببية أي بسبب ذاته الجليلة والجلال إشارة إلى الصفات

السلبية

صورة لظهر الورقة الأولى من النسخة

وتركها لا يوهمه اذ العموم لم يخرج قوله من ذلك قال شيخ الاسلام اي من اصطفا آل ابراهيم
وآل عمران على العالمين قال ابن قاسم قوله ذلك اي هذا العموم اي عموم تفضيل السيد
ابراهيم انتهى وقال بعض الافاضل اي من الحكم الثابت بهذه الادلة الثلاثة
وهي تفضيل البشر على الملائكة قوله ولا خفا قال القوي (?) جواب سؤال هو ان الدليل
يخرج عن القطعية بالتخصيص فاجاب بان المسألة ظنية يكتفى فيها بالادلة
الظنية انتهى قال شيخ الاسلام جوابها بان هذه المسألة عقلية اصلية فكيف يكتفى
فيها بالظواهر وبتقدير انها وان كانت كذلك لا يترتب على اعتقادها او عدم اعتقادها
امر يجر الى الكفر فيكتفى فيها بالظن قوله والجواب ان مبنى الخ اي من كون الملائكة ارواحا
مجردة عارية عن الهيولى والصورة وانهم يقدرون ويعلمون وذلك باطل بل هم
اجسام نورانية لا يقدرون الا على ما اقدرهم الله تعالى ولا يعلمون الا ما علمهم الله تعالى
قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قوله ثم لا قائل بالفصل
بضارهم (?) [illegible] اي بالفرق قد يقال بل هناك من هو قائل بالفصل قوله استعظموا
اي اعتقدوا عظمته قوله بل ينبغي قيل بل انتقالية وقوله لا بل له عطف بيان قوله في هذا
المعنى اي في التجرد والقوة لا في الفضائل قوله ويقدرون عطف على لا ابلهم (?) فالترقي
من الادنى الى الاعلى واثبات العلو للملائكة على عيسى في هذه الا انما هو الخ قوله في امر
التجرد على ما زعمتم من الملائكة مجردات فهو الزام لهم قوله في مطلق الشرف
والكمال اي بسبب ذلك لا في الثواب المتنازع فيه والحاصل ان الترقي من الادنى
الى الاعلى في الاية على هاته موافق للقياس وقانون البلاغة لكن الترقي المذكور
انما هو بالنظر الى التجرد والاقتدار من هذا الوجه لا ينافي كون البشر افضل منهم من
حيث كونهم اكثر ثوابا واجلالا واكرم على الله سبحانه وتعالى حالا ومالا فلا دلالة
في الاية الكريمة على افضلية الملائكة عليهم السلام على عيسى بن مريم عليهما الصلاة والسلام
تم الكتاب المستطاب بعون الله الملك الوهاب الذي جمعه شيخنا
واستاذنا وقدوتنا الى الله تعالى العالم العامل الزاهد الورع الناسك الفاضل
سيدي المنلا الياس الكوراني حفظه الله من كل سوء ووقاه بجاه النبي وآله
عليهم الصلاة والسلام وقد من الله على هذا العبد الضعيف ناسخ هذا الكتاب بقراءة
الشرح الذي عليه هذه الحاشية على مؤلفها مع [illegible] والحمد لله على التمام وقد
وافق الفراغ من نسخها عشية ليلة الجمعة الثامنة والعشرين من صفر الخير
سنة ثلاثين ومائة والف [illegible] العبد الفقير [illegible] الحسيني الشهير
بابي بكر عفا الله عنه ولوالديه

صورة لوجه الورقة الأخيرة من النسخة أ



المطلب الخامس
منهج التحقيق

سرت في تحقيقي لهذا الجزء من هذا الكتاب على ضوء المنهج الآتي:

1 . اعتمدتُّ على نسخة جامعة الملك سعود فقط وهي النسخة الوحيدة لديَّ.

2 . نسخت الكتاب وفق قواعد الرَّسم الإملائي المعاصر، مع العناية بضبط علامات التَّرقيم.

3 . أصلحت الأخطاء النَّحْوِيَّةَ، كما أنِّي أبدل التَّسهيل المعهود قديماً بالضَّبط الحديث، كقوله: فايدة، إلى فائدة وما في حكمها، دون الإشارة إليها.

4 . عزوت الآيات القرآنية ذاكراً اسم السورة ورقم الآية.

5 . خرَّجت الأحاديث النبويَّة، والآثار من أصول المصادر المعتمدة، وقد اتَّبعت في طريقة تخريجي المنهج الآتي:

أ- إن كان الحديثُ أو الأثرُ في الصَّحيحين اكتفيت بتخريجه منهما أو من أحدهما، إلاَّ أن يذكر المؤلِّف نصّاً ليس في الصَّحيحين، فأخرِّجه من مصدره الَّذي نقل منه، ثم أعقبه بشاهد الصِّحَّة من تخريجه من الصَّحيحين أو أحدهما.

ب- إِذا كان الحديث أو الأثر في غير الصَّحيحين؛ فإنِّي أتتبَّعه من أصول كتب السُّنَّة.

ج- طريقتي في عزو التَّخريج: أبدأ بذكر اسم المصدر مع رقم الجزء ثم الصفحة.

6. ما أضيفه في النَّصِّ المُحقَّق كان لأجل سقط يستوجب إثباته، أو مقترح لاستقامة المعنى، أو لأجل حاجةٍ ملحَّة، وما أشك فيه من موارد المخطوط أضعه بين معقوفتين هكذا [ ]؛ إِذْ لم أتجاسر على تأكيده للنَّصِّ المُحقَّق؛ حفاظاً على أصله، مع بيان المصدر إن وجد.

7. توثيق الأقوال، والنُّقولات، وكلام أهل العلم قدر طاقتي من مصادرها الأصيلة؛ فإن لم أجد فالفرعية.

8. ما جاء في النسخ بلون مخالف قمت بكتابته بخط كبير.

9. أشير إلى الكتب الَّتي مرَّ ذكرها في النَّصِّ المُحقَّق، فإِنْ كانت مطبوعة أحلت عليها إن وجدتها، وإلا أكدت صحة نسبتها لمؤلفها إن أمكن.

10. حال العزو في الهوامش أذكر اسم الكتاب أو اسمه الأول مما يؤدِّي الغرض؛ فإن كان يشتبِه مع غيره ذكرت ما يميِّزه من اسم المؤلِّف أو نحوه.

11. عند الرُّجوع إلى معاجم اللُّغة فإنِّي أذكر الجزء والصَّفحة، والمادَّة الَّتي وردت فيها الكلمة قدر الإمكان.

12. عرَّفت الأعلام الوارد ذكرهم في النَّصِّ المحقَّق، وقد استثنيت المشهور منهم كالخلفاء الراشدين وغيرهم وذلك لشهرتهم. أما من لم أجد ترجمته أو وجدت أكثر من عالم عرف بالاسم المشار إليه في الشرح فقد تركته بلا ترجمة وهم حوالي عشرة أعلام فقط.

13. عرَّفت بالمصطلحات والألفاظ الغريبة إلا ما كان سيقوم المؤلف بشرحه لاحقا في النص، فإنني تركته من أجل عدم التكرير.

14. قمت بوضع فهارس تحليلية، من شأنها أن تخدم الكتاب وتسهِّل الوقوف عليه والإفادة منه، وهي كالآتي:

1 – فهرس الآيات القرآنية في النص المحقق.

2 – فهرس الأحاديث النبوية في النص المحقق.

3 – فهرس الأعلام في النص المحقق.

4 – فهرس الكتب الواردة في النص المحقق.

5 – فهرس المراجع.

6 – فهرس الموضوعات.

رموز ومصطلحات معتمدة في التحقيق:

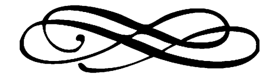
[ـ] المعقوفان: ما أضيفه في النَّصِّ المُحقَّق؛ لأجل سقط يستوجب إثباته لاستقامة المعنى.

﴿ ـ ﴾ المزهران: لحصر الآيات القرآنية.

«» المزدوجان: لحصر الأحاديث النبوية.

« ـ » قوس زاوية: لحصر نصوص وأقوال العلماء.

خط كبير: لإبراز ما أراد المؤلف إبرازه بلون مخالف.



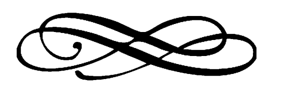


القسم الثاني
قسم التحقيق

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

بِسمِ اللَّهِ فاتح الوجود، والحمد لله مظهر كل موجود ولا إله إلا الله توحيدا مطلقاً عن كشف وشهود والله أكبر منه يبدأ وإليه يعود.

وبعد فهذه حواش لمولانا وشيخنا العلامة العمدة الفهامة الملا إلياس الكوراني الشافعي نفعنا الله ببركاته وأعاد علينا وعلى المسلمين من صالح دعواته على شرح العقائد في علم الكلام للعلامة السعد التفتازاني طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه؛ مشتملة على نكات لطيفة منقولة من كلام المتبحرين كالفاضل عصام الدين، والفاضل [القريمي][1]، والكستلي، ومولانا أحمد الجندي، سيما حاشية بركة الأنام شيخ الإسلام القاضي زكريا المسماة بفتح [الإله الماجد][2] بإيضاح شرح العقائد فإنها بتمامها مندرجة في هذه الحواش لوجازتها وتحريرها، والله أسأل أن يجعله خالصا لوجهه الكريم وسبباً للفوز بجنات النعيم[3].



(1) في النسخة كأنها «الغرمي».

(2) في النسخة كأنها «الراء لاجد». انظر «هدية العارفين» ج1 ص196.

(3) الظاهر من هذه المقدمة أن الكلام لأحد تلاميذ الشيخ إلياس الكوراني خصوصاً وأنه في آخر النسخة سيذكر الناسخ أنه قرأ النسخة على المؤلف وأنه طالع أغلبها.

حاشية الملا إلياس الكوراني
على شرح التفتازاني للعقائد النسفية

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله ....

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

قوله: «**الحمد لله**» قال شيخ الإسلام[1] الكلام عليهما مشهور مع أني بينت معنييهما في غير هذا الكتاب مع بيان النسبة بين الحمد والشكر والمدح وغير ذلك، وبدأ بهما

---

(1) **زكريا الأنصاري** (926هـ) زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري السنيكي المصري الشافعي، أبو يحيى: شيخ الإسلام. قاض مفسر، من حفاظ الحديث. ولد في سنيكة (بشرقية مصر) وتعلم في القاهرة نشأ فقيراً معدما، قيل: كان يجوع في الجامع، فيخرج بالليل يلتقط قشور البطيخ. فيغسلها ويأكلها. ولما ظهر فضله تتابعت إليه الهدايا والعطايا، بحيث كان له قبل دخوله في منصب القضاء كل يوم نحو ثلاثة آلاف درهم، فجمع نفائس الكتب وأفاد القارئين عليه علما ومالا. وولاه السلطان قايتباي الجركسي قضاء القضاة، فلم يقبله إلا بعد مراجعة وإلحاح. ولما ولي رأى من السلطان عدولا عن الحق في بعض أعماله، فكتب إليه يزجره عن الظلم، فعزله السلطان، فعاد إلى اشتغاله بالعلم إلى أن توفي. له تصانيف كثيرة، منها (فتح الرحمن) في التفسير وغير ذلك. انظر «الأعلام» ج3 ص46.

المتوحد ....

اقتداء بكتابه العزيز وعملا بخبر أبي داود وغيره «**كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله**»[1] وفي رواية «**بالحمد الله فهو أقطع**»[2].

والمراد بالأمر منه الأمر المقصود من الكلام لا ما يكون وسيلة للمقصود، فلا يرد أن كلا من البسملة والحمدلة أمر ذو بال فيحتاج إلى سبق نظيره ويتسلسل؛ وجمع كغيره بين الابتدائيين لما مر وأشار إلى أنه لا تنافي بينهما بالابتداء حقيقي وإضافي، فالحقيقة حصل بالبسملة والإضافي بالحمدلة، وجملة الحمد لله خبرية لفظا وإنشائية معنى لأنها إن حكت الخارج بأن أريد أن متعلقها ثابت في الخارج أولا فخبرية وإن وردت على ما في النفس بأن أريد بها الإعلام فإنشائية، وضمن في خطبته معظم اصطلاحات الفن من ذكر الذات، والصفات، والوحدة، والجلال، والتقديس، والكمال رعاية لبراعة الاستهلال.

قوله: «**المتوحد**» قال شيخ الإسلام أي المنفرد انتهى.

قيل المتوحد يطلق على ثلاثة معان: أحدهما من توحد بالربوبية، والثاني من بقي واحد، والثالث من [تفرد به][3] أي استقل، فالتوحد معناه التفرد بجلال ذاته.

قال البردعي[4] الباء إما زائدة أي المتوحد جلال ذاته، أو ذاته الجليلة، [أو للملابسة أي متلبسا][5] بجلال ذاته، أو للسببية أي بسبب ذاته الجليلة.

والجلال إشارة إلى الصفات السلبية كما يقال ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، والإشارة إلى الصفات الايجابية كما يقال الله واحد عالم قادر.

---

(1) انظر «كنز العمال» ج1 ص555.

(2) انظر «مصنف ابن أبي شيبة» ج5 ص339.

(3) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(4) **أحمد البردعي** (850هـ) كان حياً. متكلم له حاشية على شرح عقائد النسفي للتفتازاني فرغ منها سنة 850هـ. انظر «معجم المؤلفين» ج1 ص173.

(5) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

بجلال ذاته وكمال صفاته، المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته. والصلاة على نبيه محمد ....

قوله: «**المتقدس**» قال شيخ الإسلام المتنزه واختار المتوحد والمتقدس على الواحد والمقدس إشارة إلى أن وحدته وتقديسه تعالى لذاته بخلاف وحدة غيره وتقديسه.

والتقديس مأخوذ من القُدس ـ بضم الدال واسكانها ـ وهو الطهارة [وأشار][1] بالجلال إلى صفاته السلبية وبالكمال إلى صفاته الثبوتية لأن صفات الجلال صفات القهر والقهر مستفاد من السلب، وصفات الكمال صفات اللطف واللطف مستفاد من الثبوت، والجبروت صفة مبالغة من الجبر بمعنى القهر والعظمة والإضافة في محالها الأربع من إضافة الصفة إلى الموصوف بتأويلها في الأخيرين بمنعوت ومنسوب انتهى.

ونوقش في كون الأخيرين من إضافة الصفة إلى الموصوف؛ بل الأولى كونها فيها بمعنى اللام فتأمل.

قوله: «**شوائب النقص**» قال الكمال بن أبي شريف[2]: الشوائب جمع شائبة من الشوب وهو الخلط ثم غلب في الدنس المخالط وهو المراد نفيه هنا، إذ المراد التنزيه عن أن يضاف إلى الذات العلية نقص ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

قوله: «**وسماته**» قال شيخ الإسلام والسمات جمع سمة وهي العلامة.

قوله: «**والصلاة على نبيه**» **قال شيخ الإسلام:** عطف على الحمد لله وترك السلام عليه اكتفاء بذكر الصلاة عليه وإن كان ذكره أولى انتهى.

---

(1) في النسخة كأنها «اشال».

(2) **ابن أبي شريف** (906هـ) محمد بن محمد بن أبى بكر بن على بن أبى شريف المقدسي، أبو المعالى، كمال الدين ابن الأمير ناصر الدين: عالم بالأصول، من فقهاء الشافعية. من أهل بيت المقدس، مولدا ووفاة. نعته ابن العماد بالإمام شيخ الإسلام ملك العلماء الأعلام. درس وأفتى ببلده وبمصر. له تصانيف، منها (الفرائد في حل شرح العقائد). انظر «الأعلام» ج7 ص53.

المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته، وعلى آله وأصحابه ....

قال العبادي أحمد بن قاسم(1): لم يتركه بل أراد الصلاة الكاملة لأن اللفظ إذا أطلق انصرف إلى فرده الكامل وهي لا تكون إلا إذا قارنها بالسلام؛ أي ولو لفظا انتهى.

قوله: «المؤيد» أي المقوي يجوز بفتح الواو وكسرها مشددة كما يجوز ذلك من [ياء المؤيد](2)، وفي ذكر المؤيد إشارة إلى قوة جنابه ﷺ وأن دعواه ثابتة وإنما يحتاج إلى تأييد فقط.

قوله: «بساطع حججه وواضح بيناته» قال الكمال بن أبي شريف: الضمير لله أو الحمد والأول أولى لأن إضافة الحجج والبيانات إلى الله أدل على عظمتها ويتجه على جعل بساطع حججه من إضافة الصفة المخصصة إلى الموصوف كما هو الظاهر، فيدل على أن آيات نبينا ﷺ أعظم الآيات. وأما على الثاني فالإضافة من قبيل أخلاق [...](3) أي حججه الساطعات لأن حمله على الظاهر مما ينكره الذوق السليم لإيهامه نفي عموم السطوع بها ورده الفاضل الكستلي(4) فراجعه.

قال شيخ الإسلام: الإضافة بينهما من إضافة الصفة إلى الموصوف والسطوع والوضوح الظهور والحجة والبينة متحدان ذاتاً لأنهما بمعنى ما ثبت به الدعوى مختلفان

---

(1) **ابن قاسم** (992هـ) أحمد بن قاسم الصباغ العبادي ثم المصري الشافعي الأزهري، شهاب الدين: فاضل من أهل مصر. له عدة مؤلفات. انظر «الأعلام» ج1 ص198.

(2) غير واضحة في النسخة ولعلها «باء المؤبد».

(3) غير واضحة في النسخة وكأنها «نبابه»

(4) **مصطفى القسطلاني** (901هـ) مصطفى بن محمد القسطلاني، الرومي، الحنفي، ويعرف بالكستلي. من القضاة والمدرسين. قرأ على موالي الروم، وخدم المولى خضربك، ودرس في بعض المدارس ثم ولي قضاء بروسة ثلاث مرات، ثم قضاء أدرنة، فقضاء القسطنطينية، فقضاء العسكر، وعزل وعين له كل يوم مائة درهم، وتوفي بالقسطنطينية، ودفن بجوار أبي أيوب الأنصاري.من آثاره: حاشية على عقائد النسفي للتفتازاني. انظر «معجم المؤلفين» ج12 ص282.

هداة طريق الحق وحماته.

وبعد،،

فإنَّ مبنى علم الشرائع والأحكام، ....

اعتبارا لأنه من حيث إفادة البيان بينة ومن حيث الغلبة على الخصم حجة.

قوله: «**هداة طريق الحق**» جمع هاد، والهداية الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب.

قوله: «**وحماته**» قال شيخ الإسلام بضم الحاء جمع حام وهو الحافظ.

قوله: «**وبعد**» أطال الكمال بن أبي شريف الكلام على هذا الفاء ووجهه بتوجيهات ورد بعضها الفاضل الكستلي.

قال شيخ الإسلام: أصلها أما بعد بدليل لزوم الفاء في حيزها غالبا لتضمن أما معنى الشرط والعامل فيها، أما عند سيبويه[1] لنيابتها عن الفعل والفعل نفسه عند غيره والأصل مهما يكن من شيء بعد البسملة وما بعدها مما مر.

قوله: «**مبنى علم الشرائع الخ**» قال شيخ الإسلام الإضافة فيه للبيان، والشرائع جمع شريعة وهي في الأصل الطريق الظاهر ومورد الماء ثم نقلت إلى ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام، والمراد بها هنا الأحكام الفرعية بقرينة قوله بعد، والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام، فعطف الأحكام عليها عطف تفسير.

---

(1) **سيبويه** (180هـ) عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه: إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو. ولد في إحدى قرى شيراز، وقدم البصرة، فلزم الخليل بن أحمد ففاقه. وصنف كتابه المسمى «كتاب سيبويه» في النحو، لم يصنع قبله ولا بعده مثله. ورحل إلى بغداد، فناظر الكسائي. وأجازه الرشيد بعشرة آلاف درهم. وعاد إلى الأهواز فتوفي بها، وقيل: وفاته وقبره بشيراز. وكانت في لسانه حبسة. و«سيبويه» بالفارسية رائحة التفاح. وكان أنيقا جميلا، توفي شابا. وفي مكان وفاته والسنة التي مات بها خلاف. انظر «الأعلام» ج5 ص81.

وأساس قواعد عقائد الإســـلام، هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام، المنجي من غياهب الشكوك وظلمات الأوهام.

ويصح أن يراد بالشرائع ما يشمل الأحكام الأصلية والفرعية فيكون عطف الأحكام عليها عطف خاص على عام.

وحقيقة الشرع وضع إلهي لما يتعرف العباد منه عقائدهم وأفعالهم وأقوالهم.

والقاعدة لغة: الأساس، واصطلاحاً: قضية كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها نحو كل صفة ثابتة لله تعالى إذ يتعرف منها نحو العلم ثابت لله تعالى والقدرة ثابتة لله تعالى، فقواعد العقائد الإسلامية هي المسائل الأصولية إذ لا بد منها في استنباط الأحكام من الكتاب والسنة، وعلم الكلام أساس تلك المسائل وعلى الأول أساسها الكتاب والسنة وأساس الكتاب والسنة علم الكلام، فهو أساس الأساس وسوغ إضافته إلى القواعد بهذا المعنى اختلافهما لفظاً بل ومعنى فتأمل.

قوله: «**وأساس**» أي هو عطف على قوله «مبني»، أو على «**علم**»، أو على «**الشرائع**».

قوله: «**علم التوحيد والصفات**» هو ظاهر في المعنى [اللقبي][1] كقولهم أصول الفقه، ويحتمل أن يراد المعنى الإضافي؛ أي علم يعرف به التوحيد والصفات.

قوله: «**الموسوم بالكلام**» أي المسمى بعلم الكلام.

قوله: «**المنجي عن غياهب الشكوك الخ**» قال شيخ الإسلام يجوز قراءة المنجي بإسكان النون وفتحها مع جيم مخففة في الأول وبفتحها مع حاء مهملة مشددة وهو الأنسب بتعديته بعن، والغيهب الظلمة وشديد السواد [فهو في][2] الأول مساو للظلمة، وجمع بينهما لاختلافهما لفظا. وعلى الثاني أخص منها ولذا أضافه إلى الشك والظلمة

---

(1) في النسخة كأنها «اللقمي»، والصحيح ما بينته.

(2) غير واضحة في النسخة بسبب زوال الحبر.

وإن المختصر المسمى بـ (العقائد)، للإمَامِ الهمام، قدوة علماء الإسلام، ....

إلى الوهم لأن الشك أقوى من الوهم انتهى. وجرى على الأول الكستلي وعلى الثاني الكمال بن أبي شريف وهو أولى. قال بعض الأفاضل: والغياهب جمع غيهب بمعنى الظلمة، فذكر الظلمة مع الأوهام تفنن.

قوله: «**وإن المختصر الخ**» عطف على أي مبني ليست تسميته مختصراً لكونه اختصر من المطول، بل لأنه وجد كذلك وهذا قول العصام[1].

ويجوز أن يكون من باب سبحان من عظم جسم الفيل وحقر جسيم البعوضة أي [...][2] هما كذلك فافهم. ويجوز أن يكون وجه تسميته به لعدم ذكر الدلائل وغيرها فيه.

قوله: «**بالعقائد**» جمع عقيدة وهي الكريمة من كل شيء استعيرت للمعقول الذي لا يعارض؛ وهي فعيلة بمعنى مفعولة لحقتها التاء للنقل، أعني لنقل الوصف إلى الاسم، أي استعمل استعمال الجوامد حتى كأنه غير مشتق فلا يجري على موصوف لاستقلاله ولا يتخيل فيه موصوف قبله كما في جاء قائم حيث يتخيل شخص قائم بل كبطيحة وأبطح وأجرع ونحوه. وسميت عقيدة لأنه يعقد عليها عقد لا تحله رياح الشكوك والأوهام.

قوله: «**الهمام**» الملك العظيم الهمة، وهو السيد الشجاع السخي خاص بالرجل و«**القدوة**» بتثليث القاف من يقتدي به.

---

(1) **العصام الإسفراييني** (945هـ) إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الإسفراييني عصام الدين:. ولد في إسفرايين (من قرى خراسان) وكان أبوه قاضيها، فتعلم واشتهر وألف كتبه فيها. وزار في أواخر عمره سمرقند فتوفي بها. وله تصانيف كثيرة منها حاشية على شرح التفتازاني للعقائد النسفية. انظر «الأعلام» ج1 ص66، و«كشف الظنون» ج2 ص1145.

(2) فراغ قدر كلمة تركه الناسخ.

نجم الملة والدين، ....

قوله: «نجم الملة والدين» قال الجوهري[1]: الملة الدين والشريعة[2].

قال الزمخشري[3]: الطريقة المسلوكة: ومنه ملة إبراهيم خير الملل وأملى فلان ملة الإسلام من أمللت الكتاب أمليته، وتضاف إلى الإمام الذي يسند إليه نحو ملة إبراهيم؛ ولا يكاد يوجد مضافا إلى الله ولا آحاد أمة النبي لا يقال ملة الله ولا ملتي ولا ملة زيد كما يقال دين الله وديني ودين زيد، والدين يقال لكل من الاعتقاد والقول والفعل أنه دين الله ولا يقال ملة إلا بانجماع ذلك والشريعة المتوصل بها إلى صلاح الدارين انتهى.

قال المناوي[4]: وبه يعرف من سر الملة هنا الدين أو الشريعة لم يصب.

وقال الراغب[5]: الدين والملة اسمان لمعنى يتفقان من وجه ويختلفان من وجه،

---

(1) **الجوهري** (393هـ)إسماعيل بن حماد الجوهري، أبو نصر: أول من حاول (الطيران) ومات في سبيله. لغوي، من الأئمة. وخطه يذكر مع خط ابن مقلة. أشهر كتبه (الصحاح) أصله من فاراب، ودخل العراق صغيرا، وسافر إلى الحجاز فطاف البادية، وعاد إلى خراسان، ثم أقام في نيسابور. وصنع جناحين من خشب وربطهما بحبل، وصعد سطح داره، ونادى في الناس: لقد صنعت ما لم أسبق إليه وسأطير الساعة، فازدحم أهل نيسابور ينظرون إليه، فتأبط الجناحين ونهض بهما، فخانه اختراعه، فسقط إلى الأرض قتيلا رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى. انظر «الأعلام» ج1 ص313.

(2) انظر «الصحاح» ج2 ص181.

(3) **الزمخشري** (538هـ) محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، جار الله، أبو القاسم: من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب. ولد في زمخشر (من قرى خوارزم) وسافر إلى مكة فجاور بها زمنا فلقب بجار الله. وتنقل في البلدان، ثم عاد إلى الجرجانية (من قرى خوارزم) فتوفى فيها. أشهر كتبه (الكشاف) في تفسير القرآن، وكان معتزلي المذهب، مجاهرا، شديد الإنكار على المتصوفة، أكثر من التشنيع عليهم في الكشاف وغيره. انظر «الأعلام» ج7 ص178.

(4) هناك عدة عرفوا بهذا الاسم ولم يبين المؤلف المقصود منهم.

(5) **الراغب الأصفهاني** (502هـ) الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني =

عمر النَّسَفِيّ أعلى الله درجته في دار السلام، يشتملُ من هذا الفنِّ ....

فاتفاقهما أنهما اسم لاعتقادات وأقوال وأفعال تأثرها أمة من الأمم عن نبيهم برفعها إلى الله، واختلافهما من وجهين أحدهما أن الدين الذي اعتبر بمبدئه فهو الطاعة والانقياد نحو ﴿فِي دِينِ ٱلْمَلِكِ﴾[1]، وإذا اعتبر [بمغزاه و][2] منتهاه فهو الجزاء [كخبر][3] كما تدين تدان[4].

قال شيخ الإسلام: وجمع الشارح بينهما [لاختلافهما][5] لفظاً واعتباراً لأن الشريعة من حيث إنها تملى ملة ومن حيث إنها [تطاع][6] دين.

قوله: «**عمر**» مجرور بالفتحة لأنه غير منصرف بدل أو عطف بيان [...] قيل منسوب إلى قرية، هو أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل [بن محمد بن لقمان] السمرقندي الحنفي.

قوله: «**يشتمل**» خبر إن.

قوله: «**من هذا الفن**» [...] الأفاضل حال من الغرر والدرر، ولفظ «**من**» للتبعيض

= (أو الأصبهاني) المعروف بالراغب: أديب، من الحكماء العلماء. من أهل (أصبهان) سكن بغداد، واشتهر، حتى كان يقرن بالإمام الغزالي.من كتبه (محاضرات الأدباء) و(جامع التفاسير) كبير وغير ذلك. انظر «الأعلام» ج2 ص255.

(1) يوسف: 76.

(2) ساقطة من النسخة.

(3) ساقطة من النسخة.

(4) انظر كلام الراغب في «فيض القدير» ج1 ص18.

(5) هذا أقرب معنى وشكل لها لأن في هذا الموضع بقع من الحبر طمست بعض الكلمات، ولقد حاولت كشف الكلمات المخفية من خلال برامج معالجة الصور وإلا فسأعوض الكلمة بنقاط أو أصححها من غير التنبيه عليها.

(6) مطموسة بسبب سيلان الحبر. انظر ورودها في «المواقف» للإيجي ج1 ص14.

على غُرَرِ الفَوَائد، ودُرَرِ الفرائد، ....

ولو قدر في [...] لفظ [...] أي من مسائل هذا الفن كان أحسن، وفيه أن الأصح أن [الحال لا يتقدم] على ذي الحال المجرور انتهى.

قال العصام بيان لغرر الفرائد [ندم عليها] رعاية للسجع وفيه تقديم الحال على ذي الحال المجرور وكأنه رجح المذهب الكوفي لقوة شاهده انتهى.

وقيل قدمه لأجل ربط قوله «**في ضمن [فصول]**»

قوله: «**على غرر الفوائد**» بالواو و«**درر الفرائد**» بالراء غرة الشيء خياره، وهي [في الأصل] بياض في جبهة الفرس.

قال شيخ الإسلام: والفوائد جمع فائدة وهي ما استفيد من علم أو مال، والدرر جمع درة وهي اللؤلؤة، والفرائد جمع فريدة وهي الدرة النفيسة والإضافة فيهما من إضافة الصفة إلى الموصوف، والمعنى أنه يشمل على درر نفيسة هي غرر وخيار أو كالغرر في جباه الجياد لحسنها ووضوحها، وعلى فوائد هي درر أو كالدرر في نفاستها انتهى. قيل يتأمل قوله أو كالغرر وقوله أو كالدرر لأنه إنما يناسب كون الإضافة من باب لجين الماء كما فعل العزى لا من باب إضافة الصفة إلى الموصوف.

قال البقاعي[1] تشبيه الفائدة بالغرّة ووصفها بالدرة الفريدة [...] من الشائع درة فريدة وجوهرة يتيمة، بمعنى أنها ليست لها أخت [...] حسنها وعلوها في جميع شأنها، فصار المعنى أن الفوائد التي ذكرها كالنور الذي شبه به وهو الغرة، ويلزم منه المعرفة والشهرة والبهجة وما لم يذكره كالدهمة التي يلزمها الخفاء والانقباض، وهي أيضاً

(1) **البقاعي** (885هـ) إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط – بضم الراء وتخفيف الباء – بن علي بن أبي بكر البقاعي، أبو الحسن برهان الدين: مؤرخ أديب. أصله من البقاع في سورية، وسكن دمشق ورحل إلى بيت المقدس والقاهرة، وتوفي بدمشق. له حاشية على شرح التفتازاني للعقائد النسفية. انظر «الأعلام» ج1 ص56، و«كشف الظنون» ج2 ص1145

في ضمن فصولٍ هي للدين قواعد وأصول، ....

كالدرر التي هي فرائد في نوعها لا أخوات لها؛ بل كل واحدة أعلى ما يوجد في بابها وأشرف ما يكون عند طلابها انتهى.

قوله: «**في ضمن فصول**» أي في الألفاظ التي في ضمن الفصول، والفصل عبارة عن انقطاع كلام عن كلام آخر أعم من أن يكون بلفظه فصل أو لا. قيل الفصول هي الطوائف المفصولة الممايزة من المعاني.

قوله: «**هي للدين الخ**» صفة لفصول بوصف مدلولاتها.

قوله: «**قواعد**» جمع قاعدة. قال البرهان هي أمر كلي الخ قوله على جزئياتها عند تعرف أحكامها منه، فقولنا الفاعل مرفوع مثلا قاعدة ولها جزئيات متعددة يحمل الفاعل عليها بهو هو، فقام زيد من جزئياتها ورفع زيد من أحكامها، القاعدة بأن تحمل موضع هذه القضية على زيد الذي في هذا التركيب ونجعلها صغرى ونجعل القضية الكلية كبرى؛ فنقول زيد في قام زيد فاعل وكل فاعل مرفوع فزيد مرفوع فانطبق الأمر الكلي على هذا الجزئي عند تعرف أحكام الجزئي من ذلك الأمر الكلي، وعلى هذا التقرير ليس في الكلام حذف كما توهمه الشريف، فإنه قال إن التقدير منطبق أي مشتمل بالقوة على جميع أحكام الجزئيات موضوع بتعرف أحكامها منه بالفعل انتهى.

قوله: «**وأصول**» جمع أصل. قال الفاضل الكستلي: وعطف الأصول على القواعد قريب من [التفسيري][1] فإن الشيء من حيث إنه يبنى عليه غيره يسمى قاعدة ومن حيث إنه يتشعب عنه ويتفرع عليه يسمى أصلا انتهى.

قيل: ويجوز أن يكون قوله «**قريب من التفسيري**» إشارة إلى أن القواعد أوضح من أداء المعنى المراد من الأصول، أي والمفسِّر لا بد أن يكون أوضح من المفسَّر.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

وأثناء نصوص هي لليقين جواهر ....

قال شيخ الإسلام: العطف فيه تفسيري إن أريد بالمتعاطفين معنى القاعدة اصطلاحاً، وإن أريد بهما معناهما لغة وهو الأساس وما يبنى عليه الشيء فهما متغايران انتهى.

قوله: «**إن أريد الخ**» قال بعض الأفاضل فيه أن يكون تفسيرا للأوضح بغيره إذا القاعدة أوضح في أداء معناها الاصطلاحي من الأصل.

وقوله بعد «**وإن أريد بهما معناهما لغة وهو الأساس وما يبنى عليه الشيء فهما متغايران**» فيه نظر ظاهر لأن الأساس ما يبنى عليه الشيء فهما متحدان حينئذ.

اعلم أنه إن أريد بالقاعدة معناها الاصطلاحي وبالأصل معناه اللغوي فالعطف من عطف العام على الخاص وعكسه عكسه فتأمل انتهى.

قوله: «**وأثناء**» عطف على ضمن وهو جمع شيء بالفتح بمعنى التضاعيف؛ أي في تضاعيف العبارات الفصيحة المؤدية إلى اليقين، يعني في ضمنها ووسطها بناء على أن الألفاظ قوالب المعاني.

والحاصل أن هذا المختصر يشتمل على طوائف من الألفاظ الدالة على تلك المعاني وكل واحد منها في غاية الحسن انتهى.

قوله: «**نصوص**» جمع نص، في الصحاح نص كل شيء منتهاه[1]، والمراد هاهنا العبارات الدالة على المعاني لأنها منتهى الدوال على المعاني.

قوله: «**لليقين**» أي لأهل اليقين. **قال شيخ الإسلام:** اليقين العلم. قيل: والأولى عدم تقدير المضاف إلى اليقين إذ لا يخفى ما في قوله «**هي الخ**» من البداعة والحسن فإن اليقين عرض جوهر فافهم انتهى.

(1) انظر «الصحاح» ج2 ص212.

وفصوص، مع غاية ....

قال شيخ الإسلام: الجواهر جمع جوهرة كما في الصحاح، قال في القاموس: الجوهر كل شيء يستخرج منه كل شيء ينتفع به[1].

قوله: «**وفصوص**» جمع فص. **قال شيخ الإسلام:** وهو ما اختير من الجواهر ليرصع به الذهب ونحوه، فعطفه على الجواهر عطف خاص على عام انتهى.

قيل: وهو الحجر الذي يوضع في رؤوس الخواتم ورأس الشيء مختار أنه مستعارة من فص الخاتم.

قال شيخ الإسلام وقوله: «**لليقين جواهر وفصوص**» استعارة بالكناية واستعارة تخييلية شبه لليقين الجازم بالعقائد الذهب المرصع في نفاسته؛ ثم أثبت له الجواهر والفصوص تخييلا.

قوله: «**مع غاية**» حال من ضمير يشتمل الراجع إلى المختصر يكون المعنى أن المختصر يشتمل على غرر الفوائد ودرر الفرائد حال كونه مع غاية؛ أي نهاية.

قال شيخ الإسلام: والغاية منتهى الشيء وجمعها غاي.

قال برهان الدين: الغاية في الأصل الأمر الممدود المحدود ثم غلب استعمالها في أقصاه المستلزم لملابسة أدناه؛ ويستعمل في الحد الذي جعل فاصلا بين ذلك الأمر وبين غيره، فحيث قالوا ابتداء الغاية أو انتهاؤها أرادوا الأصل، وحيث قالوا الغاية تدخل المغيا أو لا تدخل أرادوا آخره أو أول ما يليه؛ تعرف ذلك إذا تأملت مجموع قول أهل لأن الغاية [المدى وأن المدينة][2] سميت مدينة لأنه يكون بها انقطاع [المدي][3] وهو غاية العمر وفلان أمدي العز أي أبعدهم.

(1) انظر «القاموس المحيط» ص472.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(3) في النسخة «أمذى» والكلمة نفسها في الموقع القادم مترددة بين «أمدي» و«أمذي» ويبدو =

من التنقيح والتهذيب، ونهاية من حسن التنظيم والترتيب.

قوله: «**من التنقيح**» من بيانية وهو التنقية. قال برهان الدين التنقيح: من نقح العظم استخرج مخه؛ والشيء قشره؛ والجذع شذبه أي أصلحه وألقى ما عليه من الأغصان حتى يبدو والمراد به حينئذ استخراج مناط الحكم.

قوله: «**والتهذيب**» أي التصفية، وفي الكستلي التطهر وقيل: التنقيح يستعمل في المعاني والتهذيب يستعمل في الألفاظ.

قال [العزى][1]: المراد من التنقيح الاختصار والإيجاز في اللفظة مع ظهور المعنى؛ والتنقيح والتهذيب بمعنى واحد وهو تطهير الكلام من الحشو والزوائد. **قال شيخ الإسلام**: وهما متقاربان.

قولة «**ونهاية**» عطف على غاية وهو أيضاً حال من ضمير يشتمل الراجع إلى المختصر.

قال شيخ الإسلام: التنظيم هنا ضم الكلمة إلى مناسباتها انتهى.

قيل: هو جمع الأشياء على هيئة متناسبة، والفرق بينه وبين الترتيب أن التنظيم أخص من جهة أنه عبارة من جعل الكلمات مرتبة المعاني متناسبة الدلائل على حسب ما يقتضيه العقل.

قوله: «**والترتيب**» **قال شيخ الإسلام**: هو لغة جعل الشيء في مرتبته؛ وهو المراد

= أن الناسخ أسقط كلمة أو حرفها في هذه الجملة.

(1) في النسخة «الغزى»، والراجح هو ما بينته؛ وهو:
الزنجاني (655هـ)عبد الوهاب بن إبراهيم بن عبد الوهاب الخزرجي الزنجاني: من علماء العربية. يقال له العزي (عز الدين) توفي ببغداد. له «تصريف العزي «في الصرف وغير ذلك من الكتب. ولقد قام سعد الدين التفتازاني بشرحه وهو أول ما شرح وكان عمره ست عشرة سنة. انظر «الأعلام» ج4 ص179. ج7 ص219.

فحاولتُ أن أشـــرحَه شـــرحاً يفصِّل مجملاته، ويبين معضلاته، وينشر مطوياته، ويظهر مكنوناته، مع توجيهٍ ....

هنا، واصطلاحاً جعل الأشياء بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة إلى بعض بالتقديم والتأخير، انتهى.

وفرق شيخ الإسلام في شرح إيساغوجي بين الترتيب والتركيب والتأليف فراجعه.

قوله: «**فحاولت**» الفاء سببية، أي فسبب ما قدمته من هذه الممادح حاولت أي رمت. **قال شيخ الإسلام**: المحاولة الإرادة.

قوله: «**أشرحه**» من شرحه إذا كشفه ووسعه وفتحه.

قوله: «**يفصِّل الخ**» أي بين المجمل الذي لم يكن متضحاً لأنه هو الذي لم يتضح معناه.

قوله: «**معضلاته**» **قال شيخ الإسلام**: بكسر المعجمة أفصح من فتحها اسم فاعل من أعضل الأمر إذا اشتد واستغلق.

قال برهان الدين: هو الذي ازداد إشكاله وأعضله فهو معضل.

قوله: «**وينشر مطوياته**» أي يبسط موجزاته. قال برهان الدين: ونشر المطوي كأنه يتعلق بالكلام الذي اختصر كان لفظه كثيرا فقلل فهو يبسطه في هذا الشرح.

قوله: «**ويظهر مكنوناته**» **قال شيخ الإسلام**: إظهار المكنونات إظهار المغيبات انتهى.

والمكنون المستور.

قوله: «**مع توجيه**» حال من [ضمير][1] شرحه أو ظرف، أي يذكر للكلام وجهاً أي مسلكاً ومذهباً يذهب به فيه مع بيان المراد منه. قيل التوجيه إيراد الكلام منافياً لكلام الخصم.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

للكلام في تنقيح، وتنبيهٍ...

قال برهان الدين: والتوجيه من وجهه إذا أرسله في جهة، فالمعنى مع تبين وجوه الكلام كأنها كانت لعدم فهمها مفيدة فلما بينها أرسلها.

قوله: «**للكلام**» أي لألفاظ الكتاب. قيل يجوز أن تكون اللام زائدة.

قوله: «**في تنقيح**» أي عبارة منقحة وهي عبارة الشارح أي يذكر للكلام وجها أي مسلكاً ومذهباً يذهب [...مع....][1] المراد منه. قيل: الأولى مع تنقيح للكلام في توجيه إلا أن يقال يجوز أن يكون في بمعنى اعترضه العز بن جماعة[2] بأن فيه مع قوله قبل التنقيح إيطاء [ورده الكل][3] بأنه لا إيطاء مع تعريفه أحد اللفظين وتنكير الآخر على أن محل لا إيطاء[4] إنما هو ما فيه البيت أو السجعة.

قوله: «**وتنبيه**» أي مع تنبيه وهو التوقيف. يقال نبهته على كذا أي وقفته عليه.

قال برهان الدين: التنبيه التفطين والدلالة على أمر أشير إليه إشارة خفية.

قال [البهسني][5] في شرح آداب البحث إنه بحسب الاصطلاح إذا يستعمل في شيء موجود بالنظر إلى ما قبله يفهم ذلك الشيء منه والله الموفق.

---

(1) جاءت هاتان الكلمتان في موضع قصت فيه الورقة.

(2) **ابن جماعة** (767هـ) عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم، ابن جماعة الكناني، الحموي الأصل، الدمشقي المولد، ثم المصري، عز الدين: الحافظ، قاضي القضاة. ولي قضاء الديار المصرية سنة 739هـ وجاور بالحجاز، فمات بمكة. له عدة كتب. انظر «الأعلام» ج4 ص26.

(3) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(4) **الإيطاء**: (عند الشعراء) عيب من عيوب القافية وهو أن تتكرر لفظاً ومعنى. انظر «المعجم الوسيط» ج2 ص1006

(5) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها، ولقد بحثت في فهارس الكتب عن مؤلف لكتاب «شرح آدب البحث» يكون اسمه قريب لهذا الشكل لكني لم أجد، ولعل المقصود «البهنسي» والناسخ صحف الكلمة، ولكن ليس للبهنسي كتاب «شرح آداب البحث».

على المرام في توضيح، وتحقيقٍ للمسائل غب تقرير، ....

قوله: «على المرام» ـ بفتح الميم ـ المقصد. **قال الكمال**: القصد.

قال برهان الدين: المرام هنا المقصد المغفول عنه كأنه لدقته بحيث إلى تنبيه عليه.

قوله: «في توضيح» قال برهان الدين: التوضيح التبيين من وضح الصبح وهو بياضه.

قوله: «وتحقيق» التثبيت من حق الشيء إذا ثبت فهو إثبات المسألة بدليل ولو بلا دقة، والمسائل جمع مسألة وهي إثبات عرض ذاتي لموضوع، وتحقيقها إثباتها بدليل.

قوله: «غب» والغب العاقبة وغب كل شيء عاقبته، وقد غبت الأمور أي صارت إلى أواخرها.

قال الكمال: وأصل الغب في شرب الإبل وردد يوم وظهر يوم ومنه قيل **«زر غبا تزدد حبا»** وهو حديث رواه البيهقي أوائل دلائل النبوة والطبراني وأبو نعيم وغيرهما[1] انتهى.

قيل وما ذكره الكمال أولى مما ذكره شيخ الإسلام فتأمل.

قوله: «تقرير» قال شيخ الإسلام التثبت بالإيضاح والبيان.

قال برهان الدين: التقرير من قرب المكان ثبت واستكن كاستقر وأقره فيه، وعليه وقرره والإقرار الإذعان وقد قرره عليه، والقرارة بالضم ما بقي في القدر أو بالزق بأسفلها فالمادة تدرر على الثبات ولعله أعم من التحقيق فإن ذلك ثبات مع أحكام؛ أي أنه يقرر المسألة أي عهدها ويعبر عنها بما يثبتها في النفس ثم يحكمها بما يتم من الأدلة عن المطاعن والشكوك والتقرير مجرد تثبتها.

---

(1) انظر «معرفة الصحابة» لأبي نعيم الاصبهاني ج6 ص273، و«المعجم الصغير» للطبراني ج1 ص187، و«شعب الإيمان» للبيهقي ج6 ص326–328، و«كنز العمال» ج9 ص30

وتدقيـــقٍ للدلائل إثر تحرير، وتفسيرٍ للمقاصد بعد تمهيد، وتكثيرٍ للفوائد مع تجريد، طاوياً ....

قوله: «**وتدقيق**» وهو التثبيت بدقة، فهو إثباتها بدليل مع دقة، فهو أخص من التحقيق.

قال الكمال: فسر بعضهم التحقيق هنا بأنه إثبات المسألة بدليلها والتدقيق إثبات دليل المسألة بدليل آخر وهو تفسير ملائم لتعليق الشارح التحقيق بالمسائل والتدقيق بالدلائل، وعليه فبينهما تباين.

قوله: «**للدلائل**» جمع دليل على غير قياس والقياس أدلة.

قوله: «**إثر**» من خرج في أثره ساكناً ومحركاً، أي بعده.

قوله: «**تحرير**» وتحرير الكتاب وغيره تقويمه.

قوله: «**تفسير**» من الفسر وهو الإبانة والكشف، أي كشف المغطي.

قوله: «**تمهيد**» وهو في الأصل وضع الصبي في المهد، والمقصود التوطئة للمقصود ليكون فهمه بعدها أتم. والحاصل وهو التسوية والإصلاح بكونها على وفق الحق وتلويح الصواب.

قوله: «**وتكثير للفوائد**» هذه القرائن الخمس المعطوفة على توجيه الكلام.

قوله: «**مع تجريد**» وهو الإفراد عن الحشو. قال برهان الدين: هو إفراد الشيء عن غيره أي تارة يجعل تبيين المناط مع التوضيح ممتزجا وتارة يقرر المسألة ثم يتبعها بتبيين المناط؛ فيكون عقب تقريرها والإشارة إلى [وحدات][1] المسائل بما يوجب تيقنها واعتقاداتها حقة.

قوله: «**طاوياً**» حال من فاعل أشرحه أو من [فحاولت][2] حال مترادفة أو متداخلة، أي قاطعاً المقال عن الإطالة والإملال يقال طوى فلان عنك كشحه إذا قعطك.

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) في النسخة «ناحاولت».

كشح المقال عن الإطالة والإملال، ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد والإطناب والإخلال.

واللهُ الهادي ....

قوله: «**كشح المقال**» مصدر ميمي بمعنى القول، والكشح ما بين الخاصرة إلى الضلع وهي وسط الإنسان، يقال طوى كشحه من كذا وهي وسط الإنسان إذا أعرض عنه وجانبه، فطي الكشح عن الإطالة وهي أن يكون اللفظ زائدا على ما يؤدي به أصل المراد لا لفائدة كناية من الاحتراز عن داء لخلقه. **قال الكمال**: مع كون الزائد غير متعين فإن تعين فهو جره الحشو.

قال يوسف الأصم[1]: والمراد بطي الكشح عدم نشره ولفه كأن عزم على شراء ثوب فنشره ثم بدا له شيء وأعرض عنه وطواه.

قوله: «**ومتجافياً**» وهو أيضاً حال إما على سبيل التداخل وإما على سبيل الترادف و[التجانف][2] الارتفاع.

قوله: «**الاقتصاد**» التوسط.

قوله: «**والإطناب**» هو كون اللفظ زائد الفائدة.

قوله: «**والإخلال**» إنما أتى به لأجل السمع وإلا فالأولى الإتيان بدله بالإيجاز فافهم، وهو لغة إيجاد الخلل. **قال شيخ الإسلام**: والمراد هنا إيجاد الخلل في دلالة اللفظ بسبب الإجحاف في الإيجاز ومجموعهما أي الإطناب والإخلال بدل الطرفين أو بيان لهما فيكونان مجرورين ويجوز رفعهما خبر مبتدأ محذوف.

قوله: «**الهادي**» أي الدال أو الموصل. «**الرشاد**» ضد الغي في المختار، يقال رشد

---

(1) **الأصم** (1002هـ) يوسف بن محمد الصغراتي الكردي المعروف بالأصم: فقيه شافعي له كتب بالتركية والعربية، منها «منقول التفاسير» بالتركية وغير ذلك. انظر «الأعلام» ج8 ص252.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

إلى سبيل الرشاد، والمسؤول لنيل العصمة والسداد، وهو حسبي ونعم الوكيل.»

اعلم أن الأحكام الشرعية ....

يرشد مثل قعد يقعد رشدا بضم الراء، وفيه لغة أخرى من طرب قال في المصباح: «**الرشد الصلاح وهو خلاف الغي والضلال، وهو إصابة الصواب ورشد رشدا من باب تعب، ورشد يرشد من باب قتل فهو راشد والاسم الرشاد** »[1].

قوله: «**العصمة**» وهي أن لا يخلق الله تعالى الذنب. **قال شيخ الإسلام:** يعني مآلها وغايتها ذلك وإلا فحقيقتها ملكة تحمل على اجتناب المعاصي مع التمكن منها كما أشار إليه بعد قوله «**هي لطف الخ**». وأيضاً لو كان حقيقتها ما قاله لزم أن لا يكون غير المعصوم مذنبا.

قوله: «**وهو حسبي**» أي [بحسبي][2] و[...] فيه لفظية فهو نكرة بدليل وصف النكرة به في قولك رأيت رجلا حسبي وفي الكستلي ما يرده فليراجع.

قوله: «**ونعم الوكيل**» عطف على حسبي أو على جملة وهو حسبي، فيكون من عطف الإنشاء على الإخبار وهو جائز عند بعضهم والقائل بالمنع وهو الأكثر لما بينهما من كمال الانقطاع الموجب للفصل بحيث أن المراد بالإنشاء الكفاية لا الإخبار عنه تعالى بأنه كاف، فيكون من عطف الإنشاء على الإنشاء أو بإضمار مبتدأ في الثاني بقرينة الأول فيكون من عطف الإخبار على الإخبار.

قوله: «**اعلم أن الأحكام الشرعية**» جمع حكم وهو هنا نسبة أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً لإدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها، إذ لا يناسب قوله بعد «**فالعلم المتعلق بالأولى الخ**» إذ يصير المعنى والإدراك المتعلق بالإدراكات وهو فاسد ولا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اقتضاء أو تخييرا لأنه يلزم عليه انحصار علم الكلام في الأحكام الخمسة

---

(1) انظر «المصباح المنير» ج1 ص227.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

منها ما يتعلَّقُ بكيفية العمل، وتُســمَّى فرعية وعملية، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية.

وهو ممنوع. و«**الشرعية**» ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع لأن وجود الباري تعالى ووحدته لا [يتوقف][1] على الشرع.

قوله: «**منها**» أي من تلك الأحكام المأخوذة من الشرع.

قوله: «**ما**» أي أحكام أو الأحكام التي الخ.

قوله: «**يتعلق**» بالتاء المثناة فوق.

قوله: «**بكيفية العمل**» أي حاله ووصفه كالوجوب والحرمة وغيرها.

قوله: «**وتسمى**» أي تلك الأحكام.

قوله: «**فرعية وعملية**» صفة موصوف محذوف، أي أحكامها فرعية وعملية. قيل لكونها فرعا لما يتعلق بالاعتقاد لأن ما يتعلق به مقدم بحسب الشرع ولكونها محتاجة في الكسب إلى عمل الجوارح.

قوله: «**ومنها**» أي من تلك الأحكام الشرعية.

قوله: «**ما**» أحكام أو الأحكام التي الخ.

قوله: «**بالاعتقاد**» بكون تلك الأحكام أصلا بالنسبة إلى ما يتعلق بكيفية العمل لكونها مبنى علم الشرائع والأحكام.

قوله: «**وتسمى أصلية واعتقادية**» كقولنا الباري تعالى واحد الباري عالم قادر الخ ما حرره الكمال.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

والعلم المتعلِّق بالأولى يســـمى علمَ الشَّرائعِ والأحكَامِ، لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع،...

قوله: «**والعلم المتعلق**» أي التصديق المتعلق بالأحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل.

قوله: «**يسمى علم الشرائع**» أي علم الفقه والشرائع، و«**الأحكام**» عطف تفسير.

قوله: «**لما أنها**» **قال الكمال:** ما هنا مزيدة لتأكيد معنى ما بعدها، وهو هنا التعليل الذي هو معنى اللام انتهى.

قال البردعي: ما هاهنا وفي ما أن ذلك الخ إن كانت موصولة كانت محذوفة الصلة رأسا أو صدرا، أي لما ثبت من أنها أو لما هو «**لا تستفاد الخ**» وفيه لف ونشر[1] مرتب، أي لما ثبت أنها الخ أو أنها الخ وإلا فهي زائدة.

قوله: «**إلا من جهة الشرع**» قال القاضي زكريا: أي لا تدرك إلا به بخلاف الثانية فإن منها ما يستقل بالعقل بإفادته كوجود الباري تعالى ووحدته ونحوهما من مسائل الاعتقاد المستفاد بأدلة العقائد وإن كان الاعتداد بالأحكام الاعتقادية باعتبار أخذها من الشرع، وما مزيدة لتوكيد التعليل المفاد باللام أو مصدرية.

قال بعض الفضلاء: هذا من قبيل ذكر المصدر وإرادة اسم الفاعل.

فإن قلت: العام لا يدل بشيء من الدلالات الثلاث على الخاص، فكيف يكون من قبيل ذكر المصدر وإرادة اسم الفاعل؟.

قلت: هذا من قبيل المجاز، فإنه أطلق الجزء وهو المصدر وأراد الكل وهو اسم الفاعل، وهو جائز عند المحصلين والمحققين.

---

(1) **اللف والنشر**: هو أن تلف شيئين ثم تأتي بتفسيرهما جملة ثقة بأن السامع يرد إلى كل واحد منهما ما له كقوله تعالى: ﴿وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُواْ فِيهِ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ﴾. انظر «التعريفات» ص247.

ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها.

وبالثانية: علمَ التَّوحيد والصفات، لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده.

وقد كان الأوائــل من الصحابة والتابعيــن رضوان الله عليهــم أجمعين، لصفاء عقائدهم ....

قوله: «**ولا يسبق الفهم الخ**» قيل: قليل القسمة يعلم الأحكام، انتهى. عطف على قوله «**لاستفاد**».

قوله: «**عند إطلاق الأحكام**» فيكون من باب إطلاق المطلق على المقيد.

قوله: «**وبالثانية علم التوحيد الخ**» أي والعلم المتعلق بالثانية يسمى علم التوحيد والصفات، فهو من العطف على معمولي عاملين، وهو جائز عند الأخفش[1] وغيره خلافاً لسيبويه وعلى مذهب العطف بجملة حذفت وبقي متعلقاً صدرها وعجزها على جملة ذكرت هي ومتعلقها.

قوله: «**أن ذلك**» أي ما ذكر من التوحيد والصفات.

قوله: «**أشهر مباحثه**» أي الكلام، فيكون من تسمية الشيء باسم أشرف الأجزاء وأشهرها.

قوله: «**وقد كان الأوائل الخ**» تمهيد لشرف هذا العلم المفاد بقوله بعد وبالجملة هو أشرف العلوم مع الإشارة إلى جواب ما يقال كيف دون هذا مع أنه لم يكن في عهد النبي ﷺ ولا عهد الصحابة والتابعين؟. ولو كان له شرف وعاقبة [حميدة][2] لما أهملوه.

قوله: «**لصفاء عقائدهم**» **قال شيخ الإسلام**: مع ما عطف عليه علة لقوله «**مستغنين**»

---

(1) هناك عدة علماء عرفوا بهذا الاسم منهم الأخفش الأكبر والأوسط والأصغر وغير ذلك والمؤلف لم يفصح عن المقصود منهم. انظر «الأعلام» ج1 ص277.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

ببركة صحبة النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والاختلافات، وتمكنهم من المراجعة إلى الثقات، مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبواباً وفصولاً، ......

قدم عليه لكونه مبنى الحكم، أو لأن الغرض متعلق به لا بالحكم أو إفادة للقصر الإضافي القلبي، أي سبب استغنائهم هذه الأمور لا ما توهمه الخصم من عدم الشرف.

قال بعض الأفاضل: علة للاستغناء قدم عليه ليثبت الحكم من أول الأمر بدليله، أو بتمكن في ذهن السامع فضل تمكن، أو لئلا يتوهم من أول الأمر كونه مجرد الدعوى.

قوله: «**ببركة صحبة الخ**» ناظر إلى الصحابة.

قوله: «**وقرب العهد**» ناظر إلى التابعين.

قوله: «**ولقلة الوقائع**» جمع واقعة، أي حادثة.

وقوله: «**والاختلافات**» عطف تفسير.

قوله: «**إلى الثقات**» جمع ثقة، وهو [المعتمد][1] عليه قولًا وفعلًا كالنبي ﷺ يقال رجل ثقة، أي [معتمد][2] عليه في أقواله وأفعاله.

قوله: «**مستغنين**» خبر [كان][3].

قوله: «**عن تدوين العلمين**» أي علم الكلام والفقه، فبالتعليل الأول علم استغناؤهم عن تدوين العلم الأول، وبالتعليل الثاني علم استغناؤهم عن تدوين العلم الثاني.

قوله: «**أبواباً**» تمييز تحول عن المفعول كما أن فصولاً وفروعاً وأصولاً كذلك على ما قيل.

---

(1) في النسخة كأنها «المغمد».

(2) في النسخة كأنها «مغمد».

(3) في النسخة «كانت».

وتقرير مباحثهما فروعاً وأصولاً.

إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين، ....

قوله: «**وأصولا**» **قال يوسف الأصم**: يمكن أن يكون المراد بالأصول مهمات المسائل وبالفروع ما عداها، أو يكون المراد بالأصول ما يكون الاهتمام بها أكثر والاحتياج إليها أوفر وبالفروع ما يقابلها.

قوله: «**إلى أن حدثت الخ**» متعلق بمستغنين أي [أتم][1] الاستغناء إلى أن الخ.

قوله: «**بين المسلمين**» قال [القريمي][2]: خصوصاً في زمان هارون الرشيد بسبب نقل كتب الفلسفة [من][3] اليوناني إلى العربي، ولهذا ذهب بعضهم إلى أن نقلها فرض عين.

وصرح الغزالي[4] بأنه فرض كفاية اتفاقاً فلا يكون بدعة حتى لا يلزم ما قاله البعض

---

(1) غير واضحة في النسخة.

(2) في النسخة كأنها «الغرمي» وتكررت في النسخة بهذا الشكل، ولم أجد علما بهذا الاسم وأقرب ما وجدته من شراح التفتازاني على عقيدة التفتازاني هو أحمد القريمي. وسوف أصحح اسمه في المواضع القادمة من غير التنبيه على ذلك.
القريمي (879هـ) أحمد بن عبد الله القريمي: أديب بالعربية والفارسية والتركية، من العلماء. أصله من القريم. وفي أيامه فتح السلطان محمد (الفاتح) استانبول، وقضى على مملكة الرومان، فكان القريمي من المقربين إليه. صنف كتبا عربية وفارسية، فمن الأولى (المعول) حاشية على المطول للتفتازاني. انظر «كشف الظنون» ج2 ص1145، و«الأعلام» ج1 ص159-160.

(3) في النسخة «في».

(4) **الغزالي** (505هـ) محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام: فيلسوف، متصوف، له نحو مائتي مصنف. مولده ووفاته في الطابران (قصبة طوس، بخراسان) رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلدته. نسبته إلى صناعة الغزل (عند من يقوله بتشديد الزاي) أو إلى غزالة (من قرى طوس) لمن قال بالتخفيف. من =

وغلب البغي على أئمة الدين، وظهر اختلاف الآراء والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع إلى العلماء في المهمات، ....

من الظاهريين أن البحث عنه بدعة كذا قاله القريمي.

قوله: «البغي على أئمة الخ» وهذا إشارة إلى خروج يزيد بن معاوية على أمير المؤمنين الحسين بن علي كرم الله وجهه.

قوله: «الآراء» جمع الرأي، وهو استخراج الصواب من الحدود.

قوله: «والميل إلى البدع والأهواء» أي في العقائد. قيل هوى وهو الباطل الهوى جمع، وقيل هو ميلان القلب إلى ما يستلذ من غير داعية الشرع، والبدعة الأمر المحدث في الدين الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعون.

قوله: «وكثرت الفتاوى» قال شيخ الإسلام: بكسر الواو وفتحها جمع فتيا بضم الفاء وفتوى بفتحها من فتى يفتي فتى فهو فتي السن أي حديثه، وكل حدث أشكل على أحد طلب من المفتي فيه أمراً حديثاً، فالفتوى جواب حديث لأمر حديث، وقد يقال هي ما سئل عنه ليبين، انتهى.

قال القريمي: واشتقاقه من الفتى هو الشاب [القوي سيمت بها لأنها][1] جواب في حادثة وفتوية.

قوله: «والواقعات» قيل لو قدم أو أدخل اللام عليها لكان أولى، ويرد الأول بفوات السجعة[2] والثاني بأنه ليس فيه التصريح بكثرة الواقعات.

= كتبه (إحياء علوم الدين) و(تهافت الفلاسفة) و(الاقتصاد في الاعتقاد) وغير ذلك. انظر «الأعلام» ج7 ص23.

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) **السجعة:** الفقرة من الكلام المسجوع. انظر «المعجم الوسيط» ج1 ص866.

فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلتها وإيراد الشبه بأجوبتها، ....

قوله: «فاشتغلوا الخ» هذا ناظر إلى علم التوحيد. قيل الاستدلال انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر أو بالعكس من الحدود والنظر والاستدلال والفكر و[الاستذكار][1] بمعنى واحد انتهى.

قال الكستلي: الاشتغال بالنظر والاستدلال لاستحضار المسائل الكلامية وضبطها وتدوينها، والمراد بالاشتغال بهما على الوجه المتعارف فيما بيننا من تحرير الدلائل وتخليص المقاصد.

قوله: «والاجتهاد» هذا ناظر إلى علم الشرائع والأحكام، وهو مشتمل على فروع الفقه وأصوله.

قال شيخ الإسلام: والاستنباط [عطف تفسير][2] للاجتهاد، ومعناهما إخراج الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية انتهى.

قال البخاري: الاستنباط استخراج الحكم من الدليل معلوماً كان ذلك الحكم أو مظنونا، فعلى هذا الاستنباط أعم لأنه يكون في الفقه والعقائد وغيرهما والاجتهاد لا يكون إلا في الأول.

وقال في النظر والاستدلال جمع بينهما تأكيد أو هو مخالف لقول الكمال أيضاً النظر هو الفكر في حال المنظور فيه والاستدلال إقامة الدليل انتهى؛ بل بالنظر فيه فتأمل.

قال القريمي: الاستنباط لغة استخراج الماء من العين، يقال نبط الماء من العين إذا خرج. واصطلاحاً استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة أي الطبيعة.

(1) غير واضحة في النسخة.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات.

وسمُّوا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه، ....

قوله: «وتعيين الأوضاع والاصطلاحات» قال شيخ الإسلام: العطف للتفسير والوضع الذي يكون مستقلا وملتزما كالمذاهب المختلفة التي يلتزمها أهل الأديان انتهى. قيل كذا قال البخاري تبعا لشيخه اللقاني، أي وإن كان الوضع أعم والاصطلاح أخص لأن قوله تعيين تخصيص الموضع ويجوز أن تبقى الأوضاع على عمومها ويراعي تجريدها من التعيين لتصح الإضافة، وحينئذ فهو عطف خاص على عام نحو قوله تعالى ﴿ تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ ﴾[1].

قوله: «وسموا ما يفيد» قال الكستلي: أي سموا الملكة التي حصلت لهم من تتبع المأخذ؛ وتأمل ما ورد مع معرفة موانع الاجتهاد ومرابط الاستنباط، فتمكنوا بها من معرفة جميع الأحكام العملية عن أدلتها ولو بعد حين انتهى.

قال بعض [المحشين][2] ما عبارة عن المستنبط والممهد والمرتب والمكثر والمعين والمبين. وقيل ما واقعة على الملكة.

قوله: «عن أدلتها التفصيلية» قال شيخ الإسلام حال من المعرفة أي [ماشية][3] عن الأدلة ومعرفة الأحكام عن الأدلة مشعر بالاستدلال فخرج علم الله وجبريل والنبي ﷺ وكذا... المقلد من يسميه علما فلا يسمى فقهاء عرفا.

قال البردعي المعرفة الحاصلة عن أدلتها أي المتفق عليها وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس والمختلف فيها كالاستحسان وبما يقال بالاستدلال ليحترز به عن

(1) القدر: 4.

(2) غير واضحة في النسخة، وهنا يقصد أصحاب الحواشي.

(3) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

ومعرفةَ أحوال الأدلة إجمالاً ....

علم الله تعالى وعلم جبريل والرسول ﷺ بالأحكام عن أدلتها التفصيلية ضرورة لا اكتسابا فإن علمهم بها ليس لفقه انتهى.

أقول: أما علم الله سبحانه وتعالى لا يوصف لا بالضرورة ولا بالاكتساب.

قوله: «ومعرفة أحوال الأدلة» قال الكمال: عطف على ما. وقال العصام واللقاني[1]: هو معطوف على معرفة لا على ما ينبو المقام محنة انتهى. ولعله نظرا إلى أن المعرفة إنما تقال في الجزئيات كما حققه أول حاشية شرح التصريف، واستعمال الجزئيات في الكليات التي هو أحوال أدلة أصول الفقه إجمالا ينبو عنه المقام، ويجوز أن يقال في توجيه النبو أن المسمى بالفقه ليس المعرفة نفسها على ما يقيدها فليتأمل.

قال البردعي: والمراد بالمعرفة هاهنا العلم والتصديق بها انتهى.

قال الكستلي: أي الملكة التي حصلت لهم من تتبع واستعمال العرف والشرع وأحوال دلالات العقل والنقل حتى يتهيأ، والمعرفة أحوال جميع الأدلة الشرعية في إفادتها الأحكام تهيأ تاما.

قوله: «إجمالاً» قال شيخ الإسلام: أي [كمطلق][2] الأمر والإجماع من حيث إنه يبحث عن أولهما بأنه للوجود حقيقة وعلى ثانيهما بأنه حجة وخرج بالإجمالي التفصيلي وإن لم يتغايرا إلا باعتبار كـ ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[3] وصلاته ﷺ في الكعبة فليس من أصول

(1) **اللقاني** (1041هـ) إبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللقاني، أبو الأمداد، برهان الدين: فاضل متصوف مصري مالكي. نسبته إلى (لقانة) من البحيرة بمصر. توفي بقرب العقبة عائدا من الحج. له كتب منها (جوهرة التوحيد) منظومة في العقائد وغير ذلك. انظر «الأعلام» ج1 ص28، و«كشف الظنون» ج2 ص1145.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(3) الأنعام: 72.

في إفادتها الأحكام بأصول الفقه، ومعرفةَ العقائد عن أدلتها بالكلام؛ لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا.

الفقه.

قوله: «ومعرفة العقائد» قال الكستلي: أي سموا ما يفيد الخ من الملكة الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة العقلية والنقلية مع معرفة وجود الاستدلال حتى اقتدروا على معرفة العقائد عن أدلتها، هذا ما يدل عليه ظاهر كلامه.

ثم قال وهاهنا [...] أطال الكلام عليها نحو ورقتين فراجعه. وأطال أيضاً شيخ الإسلام في هذا المقام.

قوله: «لأن عنوان» قال شيخ الإسلام: عنوان الشيء وعلوانه ما يبنى عنه إجمالا واشتقاقهما من عن على، انتهى.

قال القريمي: عنوان الشيء وعلوانه أوله، وقيل ظاهره الذي يدل على باطنه إجمالا والأكثر أن اشتقاقهما من عنى يعني وعلا يعلو، يعني كانت كتب المتقدمين وأبوابها في هذا الفن معفو به ومصدرة بقوله الكلام في كذا وكذا فسموه بالكلام تسمية الشيء باسم عنوانه وما له تسمية الكل باسم الجزء، وبعد تغيير العنوان بقي ذلك الاسم بحاله.

قوله: «مباحثه» أي مباحث ما يفيد معرفة العقائد.

قوله: «كان قولهم» قال الكستلي: أي في كتب القدماء ثم عبر العنوان وبقي الاسم بحاله.

قوله: «الكلام في كذا الخ» قال البردعي: أي قالوا في مقام ومواضع الفصول الكلام في إثبات الواجب كذا؛ والكلام في إثبات النبوة كذا؛ والكلام في إثبات كلام الله تعالى كذا وعلى هذا سائر الأبواب والفصول. قيل فيه بحث لأنا وجدنا هذه العبارة فيما وصلوه إلينا من كتب الإمام وغيرها كالكامل والصحائف والمواقف والتجريد والطوالع؛ اللهم إلا أن يكون عنوان مباحث الكتاب المؤلف في هذا الفن.

ولأنَّ مسألة الكلام كان أشهر مباحثه وأكثرها نـزاعاً وجدالاً، حتى إنَّ ....

قوله: «**ولأن مسألة الكلام**» أي التي يبحث عن كلام الله عَزَّوَجَلَّ انه مخلوق أو غير مخلوق.

قوله: «**كان**» قيل الضمير في كان راجع إلى المسألة باعتبار في الوصل مصدراً وباعتبار المذكور كذا في بعض النسخ.

قال الفيومي[1]: في حاشيته أصلحت بالثاني نسخة المصنف[2].

ثم قوله: «**كان أشهر مباحثه الخ**» لأنه يجوز أن تكون شهرة الصفات بشهرة مسألة الكلام أو لأن [العلة][3] هنا مركبة من شيئين أشهرية وأكثرية النزاع بخلاف ما مر فإنه ليس من هاتين العلتين فلا تنافي فتأمل انتهى.

قال الكستلي: فسمى الكل باسم أشهر أجزائه ولأن التسمية كانت بعلم الكلام ثم اكتفى بالمضاف إليه كما في شهر رمضان، ويمكن أن يقال لما كان كلام الله موضوعا ببعض مسائله وقد كثر النزاع في مباحثه سمي بالكلام بمجرد هذه [المسألة][4].

قوله: «**بعض الخ**» قيل وهو أسد بن داود من المعتزلة.

قال شيخ الإسلام: أشار به إلى المعتصم والواثق من بني العباس، وقد روى أن بعض الخلفاء العباسية كان على مذهب الاعتزال فقتل سبعمائة عالم طالباً لاعترافهم

---

(1) محمد بن محمد بن أحمد بن عبد النور بن أحمد البدر الأنصاري المهلبي الفيومي (893هـ). الأصل القاهري الشافعي المعروف بابن خطيب الفخرية له حاشية على شرح العقائد للنسفي. انظر «الضوء اللامع» ج4 ص275، و«معجم المؤلفين» ج11 ص185.

(2) جاء في النسخة «المصر» وهو اختصار لكلمة المصنف أو المصرح ويقصد به النسفي صاحب العقيدة، وسوف أصححها في بقية الكتاب من غير التنبيه على ذلك.

(3) في النسخة «أعله».

(4) غير واضحة في النسخة.

بعضَ المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن.

ولأنه يورث القدرة على الكلام في تحقيق الشـــرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة.

ولأنه أوَّلُ ما يجب ....

بأن القرآن مخلوق انتهى. قيل قتلوا أحمد بن حنبل، أي ضربوه ضرباً شديداً، وقصدوا قتل الشافعي ولم يظفروا به.

قوله: «**ولأنه يورث القدرة الخ**» فسمي به تسمية السبب باسم المسبب، ووجه آخر أن نسبة هذا الكلام إلى العلوم الإسلامية كنسبة علم المنطق إلى الفلاسفة، فسمي بالكلام المرادف للمنطق تنبيهاً على هذا المعنى لكن يقع الكلام بطريق الفيض والمحال ويقع المنطق بطريق الخدمة والآلية؛ وكان بنى على ذلك بإيقاع المخالفة اللفظية بين الاسمين، ومن توهم أن مآل الوجهين واحد فقد سهى.

قوله: «**ولأنه أول ما يجب**» **قال شيخ الإسلام**: لتوقف معرفة الله [عليه][1] وهي أول واجب، فكان هو أيضاً أول واجب انتهى. أي يجب على المكلف تعلم هذا العلم لمعرفة الله تعالى وصفاته ووحدانيته ووجوب معرفة هذه الأشياء.

قيل معرفة غيرها ثابت بإجماع المسلمين، فجميع العلوم إنما يفهم بالكلام فلما استحق هذا النوع من العلوم اسم الكلام باعتبار أولية لم يبق لغير هذا الاسم، إذ هو لو سمي كل العلوم بهذا الاسم لم يبق تميز حينئذ بين نوع ونوع بالاسم، فاختص بهذا النوع من العلم بالكلام.

قوله: «**من العلوم التي**» قيل وهو الذي يليه من المعطوف من قبيل تسمية المسبب باسم السبب لكن باعتبارين.

---

(1) في النسخة «إليه».

مـــن العلوم التي إنما تعلم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاســـم لذلك، ثم خص به، ولم يطلق على غيره تمييزاً.

ولأنـــه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام مـــن الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب.

قوله: «**لذلك**»[1] أي لكون علم الكلام أول ما يجب.

قوله: «**ثم خص به**» بعد الإطلاق لعلامة [تقتضي...][2] فافهم، كأنه قيل إن ما ذكرته إنما يقتضي جواز إطلاق هذا الاسم عليه لا تخصيصه فما وجهه؟.

قوله: «**تمييزاً**» أي تمييزاً له عما عداه.

قوله: «**ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة**» قال بعضهم على صيغة فهو من التحقيق لا على صيغة المبني للفاعل حتى يكون من التحقيق وذلك لغموضه ودقة مسائله وعدم الحصر في أمره، فإن الوهم يلابس العقل في مبادئه والباطل شاكل الحق في معانيه، فينبغي أن يعتني فيه في أخذه من أفواه الرجال.

قال شيخ الإسلام: هو وما بعده عطف على، لأن عنوان مباحثه، أو على تمييزاً، ويكون هو وما بعده عللاً للتخصيص في قوله ثم خص ولم يطلق على غيره.

قوله: «**من الجانبين**» أي اللذين كان مرادهما إظهار الحق [...] ما يقال من أن هذا الوجه [...] الذي قبله أوضح لا لما أنها في [...]، أي من جانب العلم والمتعلم، أو من جانب المعلل والسائل، أو من جانب المحق والمبطل.

قوله: «**بالتأمل**» لأنه يكفي فيه الظن بخلاف الاعتقادات فإنها لا تفيد إلا اليقين.

قوله: «**ولأنه أكثر العلوم خلافا**» في كونه أكثر من الفقه نظر وتردد. قال القريمي من قبيل تسمية الشيء باسم ما يفتقر إليه وهو قريب من تسمية المسبب باسم السبب،

---

(1) في النسخة «كذلك»، وسوف أصحح شرح التفتازاني إذا أخطأ فيه الناسخ من غير تنبيه على ذلك.

(2) غير مكتوبة في النسخة بسبب قص الورقة في هذا الموضع.

ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونِـــزَاعاً، فيشـــتدُّ افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم.

ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام.

ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة الســمعية أشدُّ العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه، فســمي بالكلام المشــتق من الكَلِم وهو الجرح، وهذا هو كلام القدماء.

والظاهر أن العلاقة في هذه التسمية هي اللزوم عادة.

قوله: «فيشتد افتقاره الخ» الفاء للنتيجة لأن اشتداد افتقاره هي العلة للتسمية.

قوله: «ولأنه لقوة الخ» لعل هذه التسمية من قبيل تسمية الأخص بما يطلق على الأعم والعلاقة اللزوم ادعاء ومن هذا التعليل أيضا.

قوله: «ولأنه لابتنائه على الأدلة» لما أنها في الغالب يقينية.

قوله: «ولابتنائه على الأدلة الخ» قال الكستلي: يريد أن المعتبر في مسائله هو اليقين فلا بد من إقامة البراهين عليها بخلاف العلوم العملية فإن الظن كاف فيها فتكتفي فيها الأمارات كما تقدم.

قوله: «وتغلغلاً» يقال تغلغل الماء في البحر إذا تخللها، وتغلل إذا تحرك.

قال شيخ الإسلام: أي دخولاً.

قوله: «وهذا هو كلام القدماء» قال شيخ الإسلام: أي تدوين كلام القدماء هو المقدار وهو ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط بشيء فيه كما فعله المتأخرون انتهى.

قيل في مرجع الضمير ثلاثة آراء هي رجوعه إلى التدوين، والى ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط، والى الملكة. وهذا الثالث شيء عليه الكستلي بناء على ما حققه أولاً من

ومعظمُ خلافياته مع الفرق الإسلامية ....

أن ما في قوله «**ما يفيد معرفة الخ**» واقعة على الملكة ونعم ما قال، والثلاثة لواحد فتأمل.

قال الكستلي: أي الملكة التي لها اختصاص بإفادته العقائد الدينية من أدلتها اليقينية هو العلم الموسوم بالكلام عند القدماء، فيكون المذكور في كتبهم هو العقائد الدينية وما يتوقف بيانها عليه من غير تعرض لأزيد من ذلك.

قال القريمي: أي العلم المفيد معرفة الخ. **قال العصام**: أي المسمى بالكلام بهذه الوجوه هو كلام القدماء، وأما تسمية كلام المتأخرين كلاماً من تسمية الكل باسم الجزء تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين.

قوله: «**ومعظم خلافياته**» الضمير راجع إلى القدماء، وهذا أولى من جهة المعنى لا إلى مضافه وهو الكلام، وعبارة بعض الحواشي تشعر بإرجاعه إلى المضاف وهذا أولى من جهة اللفظ.

قال الكستلي: أي سائر الخلافية.

قوله: «**مع الفرق الإسلامية**» **قال العصام**: المراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق إلا أن معظم الخلافيات مع تعدد من الفرق وذلك بين انتهى.

قال بعض الفضلاء: المراد بالفرق الإسلامية هم الذين يتوجهون إلى القبلة ويقرون بوحدانية الله تعالى و[يصدقون][1] النبي ﷺ ويتمسكون بالكتاب والسنة وإجماع الأمة إلا إنهم أعم من أهل السنة والجماعة وأهل الاعتزال وغيرهم من أهل القبلة؛ ولا يشمل الفلاسفة لأنها ليست من أهل القبلة.

قوله: «**خصوصاً**» مصدر بمعنى المفعول منصوب على الحال من المجرور، أعني

---

(1) في النسخة «يصدون».

خصوصاً المعتزلة، لأنهم أول فرقةٍ أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين في باب العقائد.

وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل..............................

الفرق الإسلامية، أي معظم خلافيات كلام القدماء [مع][1] الفرق الإسلامية خصوصاً منهم المعتزلة الخ فإن الخلاف معهم أكثر، وهذا بعينه معنى لاسيما، والمعتزلة مرفوع فاعل خصوصاً كذا قرره الفاضل القريمي.

وقوله: «**لما ورد به**» متعلق بالخلاف، ويحتمل أنه منصوب على المصدر.

وقوله: «**لأنهم أول**» أي وإنما خصهم خصوصاً لأنهم الخ تأمل.

قوله: «**ظاهر السنة**» قيل لا باطنها غالبا.

قوله: «**وجرى عليه الخ**» عطف على ورد، يعني لم يعملوا بظاهر قوله ﷺ بل أولوا بأن معناه كذا وكذا.

قال العصام: التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر؛ وكأنه التعرض بالسنة وجماعة الصحابة وتوطئة لتسمية أهل الحق بأهل السنة والجماعة.

قوله: «**وذلك**» أي كونهم أول فرقة الخ.

قوله: «**اعتزل**» قال في القاموس: أي يتنحى جانباً[2]. وفي الصحاح اعتزل تعزل بمعنى واحد[3]. قيل: إن اعتزل إن استعمل يعني يكون بمعنى أعرض وإلا يكون بمعنى تركه.

---

(1) في النسخة «كابن مع».

(2) انظر «القاموس» ص1333.

(3) انظر هذا الكلام بمعناه وليس بلفظه في «الصحاح» ص468.

وقال القاضي عبد الجبار[1] من المتأخرين من أكابرهم: كل موضع جاء فيه لفظة الاعتزال في القرآن فالمراد منه الاعتزال من الباطل إلى الحق ولهذا صار اسم الاعتزال اسم مدح، وينتقض هذا بقوله تعالى: ﴿وَإِن لَّمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَزِلُونِ ﴿٢١﴾﴾[2] فإن المراد من الاعتزال هذا العزلة من الإيمان الذي هو الحق إلى الكفر لا العزلة من الكفر الذي هو الباطل إلى الإيمان.

قوله:[3] «**الحسن البصري**»[4] توفي في رجب سنة عشر ومائة.

قال شيخ الإسلام: هو الإمام الجليل الشأن رأس العلم والعمل، وذهب أهل البصرة إلى أنه أفضل التابعين مطلقا.

---

(1) **قاضي القضاة** (415هـ) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسد أبادي، أبو الحسين: قاض، أصولي. كان شيخ المعتزلة في عصره. وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره. ولي القضاء بالري، ومات فيها. له تصانيف كثيرة، منها: (تنزيه القرآن عن المطاعن). انظر «الأعلام» ج3 ص273.

(2) الدُّخان: 21.

(3) جاء في هامش النسخة «مطلب».

(4) **الحسن البصري** (110هـ) الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد: تابعي، كان إمام أهل البصرة، وحبر الأمة في زمنه. وهو أحد العلماء الفقهاء الفصحاء الشجعان النساك. ولد بالمدينة، وشب في كنف علي بن أبي طالب، وسكن البصرة. وعظمت هيبته في القلوب فكان يدخل على الولاة فيأمرهم وينهاهم، لا يخاف في الحق لومة. وكان أبوه من أهل ميسان، مولى لبعض الأنصار.
قال الغزالي: كان الحسن البصري أشبه الناس كلاماً بكلام الأنبياء، وأقربهم هدياً من الصحابة. وكان غاية في الفصاحة، تتصبب الحكمة من فيه. وله مع الحجاج ابن يوسف مواقف، وقد سلم من أذاه. ولما ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة كتب إليه: إني قد ابتليت بهذا الأمر فانظر لي أعوانا يعينونني عليه. فأجابه الحسن: أما أبناء الدنيا فلا تريدهم، وأما أبناء الآخرة فلا يريدونك، فاستعن بالله. أخباره كثيرة، وله كلمات سائرة وكتاب في (فضائل مكة). انظر «الأعلام» ج2 ص226.

يقـــرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنـــزلة بين المنـــزلتين، فقال الحسن: قد اعتزل عنَّا، فسموا المعتزلة، وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد، لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله ....

قوله: «**يقرر**» التقرير الإثبات، يقال: قر بالمكان أي ثبت، وأقره وقرره أي أثبته، أي حال كونه مقرراً أن مرتكب الخ.

قوله: «**الكبيرة**» غير الكفر وقيل التوبة.

قوله: «**ليس بمؤمن**» لأن الأعمال جزء من الإيمان عند المعتزلة.

قوله: «**ولا كافر**» لأنه يوجد التصديق القلبي.

وقوله: «**ويثبت الخ**» عطف تفسير والمراد بالمنزلة الواسطة بين الإيمان والكفر لا الأعراف؛ لأن هذا واسطة بين الجنة والنار وأن أهلها من استوت حسناته وسيئاته تمكن مآلهم إلى الجنة فليست دار خلد، وقيل: من أهل الأعراف والمعتزلة لا يقولن بشيء من ذلك.

قال العصام: أو لأطفال المشركين على ما قال بعض، أو من مات على فترة من الرسل على ما قال بعض.

قوله: «**فقال الحسن قد اعتزل عنا**» **قال شيخ الإسلام:** لا يقال الحسن أيضاً يثبت المنزلة بين المنزلتين لقوله: إن مرتكب الكبيرة منافق فليس بمؤمن ولا كافر كما سيأتي لأنا نقول النفاق كفر خفي؛ والكافر عند الإطلاق ينصرف إلى المجاهر، فالمنفي في قوله ولا كافر نفي للكفر الظاهر فلا منزلة بين المنزلتين عند الحسن على أنه قد حكي عنه الرجوع عن ذلك إلى القول بأنه مؤمن عاص.

قوله: «**أصحاب العدل**» وهو ضد الجور.

قوله: «**لقولهم بوجوب الخ**» علة التسمية أنفسهم أصحاب العدل.

ونفي الصفات القديمة عنه.

ثم إنهم توغلوا في علم الكلام وتشبَّثوا بأذيال الفلاسفة.........................

قال العصام: الثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستحقاق؛ ناقلاً عن بعض الشروح.

قوله: «ونفي الصفات القديمة» وأما الحادثة فالاتفاق أنها غير قائمة بذاته نفساً.

قال الكستلي: أي الموجودة القائمة بذاته تعالى وقد وافقوا فيه الفلاسفة انتهى.

قال شيخ الإسلام: علة لتسمية أنفسهم أصحاب التوحيد وإنما نفرها فرارا من تعدد القدماء.

وأجيب أن الممتنع تعدد الذوات القديمة لا الصفات على أن توحيدهم بطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم، أما الأول؛ فلأنه إذا لم يقم به صفة لم يكن متكلماً فلم يكن آمراً ولا ناهياً وكان التعذيب منه على بعض الأفعال ظلماً على زعمهم فلم يكن عدلاً، وأما الثاني؛ فلأن أفعال المخلوقين إذا كانت بخلقهم كان له شركاء في الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقي.

قوله: «ثم إنهم» أي المعتزلة.

قوله: «توغلوا» قال شيخ الإسلام: يقال توغل في البلاد والعلم وأوغل إذا ذهب وبالغ وأبعد. قال صاحب القاموس وغيره انتهى.

قال القريمي: من هنا إلى قوله وهذا هو كلام المتأخرين بيان الباعث إلى خلط كثير من العلوم الفلسفية والرياضية بالكلام.

قوله: «وتشبثوا» التشبث التعلق؛ وتعلق بأذيال الفلسفي كناية عن دناءة رتبتهم وسفاهتها، وبناء أمرهم عليه ليس على وجه الإتقان والإحكام، وإشارة أيضاً إلى دناءة مذهبهم.

في كثير من الأصول، وشـــاع مذهبهم فيما بين الناس إلى أن قال الشـــيخ أبو الحســـن الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي: ....

قوله: «**في كثير من الأصول**» كنفيهم الصفات وقولهم بوجوب الأصلح عليه تعالى ونفيهم الرؤية وغير ذلك.

قوله:(1) «**الشيخ أبو الحسن الأشعري**» هو علي بن إسماعيل بن أبي إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى عبد الله بن قيس الأشعري الصحابي، وهو مالكي المذهب وإليه نسبة جماعة أهل [السنة](2) ويلقبون بالأشاعرة، وكانوا قبل ظهوره يلقبون بالمثبتة إذ أثبتوا ما نفت المعتزلة، ولد سنة سبعين ومائتين وتوفي سنة أربع [وعشرين وثلاثمائة](3).

قال العصام: والأشعري أبو قبيلة من اليمن لأنه ولد عليه شعر، منهم أبو موسى الأشعري.

قوله: «**لأستاذه**» قال البردعي: بالذال المعجمة.

قوله:(4) «**الجبائي**»(5) **قال شيخ الإسلام:** بضم الجيم وتشديد الباء نسبة إلى جبا قرية من قرى البصرة. وقيل بتخفيفها نسبة إلى جبا قرية من قرى كازرون، أو من قرى تستر. واسمه محمد بن عبد الوهاب بن سلام بتخفيف اللام انتهى.

---

(1) جاء في هامش النسخة «مطلب».

(2) ساقطة من النسخة، والراجح ما بينته.

(3) ساقطة من النسخة. انظر «الأعلام» ج4 ص263.

(4) جاء في هامش النسخة «مطلب».

(5) **الجبائي** (303هـ) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي: من أئمة المعتزلة. ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة (الجبائية). له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب. نسبته إلى جبى (من قرى البصرة) اشتهر في البصرة، ودفن بجبى. له (تفسير) حافل مطول، رد عليه الأشعري. انظر «الأعلام» ج6 ص256.

ما تقول في ثلاثة إخوة، مات أحدهم مطيعاً والآخر عاصياً والثالث صغيراً؟

فقال: إن الأول يثاب بالجنة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب.

قال الأشعري: فإن قال الثالث: يا ربِّ أمتني صغيراً وما أبقيتني إلى أن أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة!! ماذا يقول الرب تعالى؟

فقال: يقول الرب: إني كنتُ أعلم أنك..

قال العصام: هو منسوب إلى جبا ـ بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحها ـ يعني كورة غورستان لأن أبا علي وابنه أبا هاشم منها لا قرية قريعقدا ولا قرية بنهروان ولا قرية قرب هيت انتهى ملخصاً.

قوله: «**ما تقول في ثلاثة إخوة**» أي في حق الخ. **قال العصام:** وما ذكره في ثلاثة إخوة يجري في كل ثلاثة إخوة كانت أولاً والصغير ليس بمطيع أي منقاد للأمر ولا عاص لأنه ليس بمأمور.

قوله: «**يثاب بالجنة**» قال الكستلي: لأنه حق مستحق على الله تعالى يستحقه المطيع بطاعته انتهى.

قال العصام: قوله «**إن الأول يثاب بالجنة**» أي في الجنة وإلا فنفس الجنة ليس ثوابا ولا مستلزما له، كيف والصغير في الجنة مع أنه ليس بمثاب.

قوله: «**والثاني يعاقب بالنار**» **قال العصام:** وفيه نظر والأولى بالجحيم.

قوله: «**والثالث لا يثاب ولا يعاقب**» وإن كان في الجنة إذ لا حق له ولا عليه كون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة إلى كل من فيه فإن الملك فيه ولا يثاب بل بالنسبة إلى المكلفين.

قوله: «**فإن قال الثالث يا رب لم أمتني صغيراً الخ**» **قال شيخ الإسلام:** بَنَى الجبائي -وهو من أكابر المعتزلة- جوابه عن ذلك على وجوب الأصلح على الله تعالى، وقد

لو كبرتَ لعصيتَ فدخلتَ النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً.

قال الأشــعري: فإن قال الثاني: يا رب لمَ لمْ تمتنــي صغيراً لئلا أعصي فلا أدخل النار؟! فماذا يقول الرب؟

فبهت الجبائي، وترك الأشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة وإثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة، ....

أوجب المعتزلة على الله تعالى أمورا منها اللطف، ومنها الثواب على الطاعات، ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة، ومنها أن يفعل الأصلح لعباده في الدنيا، ومنها أن لا يفعل ما هو قبيح عقلا لأن الأصلح عندهم للعبد واجب على الله تعالى أن يعطيه فلو لم يعطه مع أنه لا يتضرر به والعبد ينتفع به لكان بخيلا ـ تعالى الله عن ذلك.

قوله: «**لو كبرت**» **قال العصام:** من باب علم، أي طعنت في السن انتهى في الصحاح كبر بفتح الكاف وضم الباء وفتح الراء المهملة يستعمل في [الجثة][1] والحكم، وبفتح الكاف وكسر الباء وفتح الراء يستعمل في السن.

قوله: «**فبهت الجبائي**» البهتة كالنضر الأخذ بغتة والحيرة، وفعلها كعلم ونصر وكرم ومجهول أيضاً، والصفة بهوت لا باهت ولا يبهت. وأطال العصام في حق الأشعري بقوله: يقال أطال الأشعري المسافة على نفسه في إلزام الجبائي ويمكن إلزامه بأن الأصلح بحال العبد أن لا يقع منه معصية وأن يكون في غاية العلم الخ ومن تابعه **قال العصام:** ولك أن تجعل الماتريدية داخلة في من تبعه لأنه أول من سن إبطال مذهب المعتزلة [...] ما ورد به السنة وإن كانوا مخالفين في بعض المسائل، إذ بذلك لا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك عن متابعة؛ أعني أستاذه أبي إسحاق الإسفراييني[2] ـ

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) **الإسفراييني** (418هـ) إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق: عالم بالفقه والأصول. كان يلقب بركن الدين، قال ابن تغري بردي: وهو أول من لقب من الفقهاء. نشأ في أسفرايين (بين نيسابور وجرجان) ثم خرج إلى نيسابور وبنيت له فيها مدرسة عظيمة فدرس فيها، ورحل إلى خراسان وبعض أنحاء العراق، فاشتهر. له كتاب (الجامع) في أصول =

فسموا أهل السنة والجماعة.

ثــم لما نقلت الفلســفةُ إلى العربية وخاض فيها الإســلاميون حاولــوا الرد على الفلاسفة فيما...

أسكنهم الله فراديس الجنات.

قوله: «**وسموا أهل السنة**» **قال العصام**: أي أولا فلا يرد تسمية الماتريدية أيضاً بهذا الاسم لأنه بعد تسميته لهم وحصر ضمير سموا لمن اشتغل بحفظ ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة.

قوله: «**ثم لما نقلت الفلسفة**» وناقلها أبو نصر الفارابي[1] إلى العربية؛ أي الحكمة، فيمكن أن يكون إطلاق الفلسفة عليهما، أي على العلم والعالم بالاشتراك، ويمكن أن يكون إطلاقها على العلم بتقدير حذف المضاف، أي على الفلسفة بخلاف العالم.

قوله: «**وخاض فيها الخ**» قال صاحب الكشاف: الخوض الدخول في الباطل انتهى[2].

وقوله: «**حاولوا الرد**» جواب لما.

= الدين، و(رسالة) في أصول الفقه. وكان ثقة في رواية الحديث. وله مناظرات مع المعتزلة. مات في نيسابور، ودفن في أسفرايين. انظر «الأعلام» ج1 ص61.

(1) **الفارابي** (339هـ) محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، أبو نصر الفارابي، ويعرف بالمعلم الثاني: أكبر فلاسفة المسلمين. تركي الأصل، مستعرب. ولد في فاراب (على نهر جيحون) وانتقل إلى بغداد فنشأ فيها، وألف بها أكثر كتبه، ورحل إلى مصر والشام. وتوفي بدمشق. كان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره. وكان زاهداً في الزخارف، لا يحفل بأمر مسكن أو مكسب، يميل إلى الانفراد بنفسه، ولم يكن يوجد غالبا في مدة إقامته بدمشق إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض. له نحو مئة كتاب، منها (الفصوص) ترجم إلى الألمانية. انظر «الأعلام» ج7 ص20.

(2) انظر «الكشاف» ج2 ص445.

خالفـــوا فيه الشريعة، فخَلَطُوا بالكـلام كثيراً من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها، فيتمكنوا من إبطالها، وهلمَّ جرًّا، إلى أن أدرجوا ....

قوله: «**خالفوا**» أي الفلاسفة.

قوله: «**فخلطوا**» أي الإسلاميون.

قوله: «**وهلم جرا**» **قال شيخ الإسلام:** هلم بمعنى فعال وهو مركب من ها التنبيه ومن لم أي ضُم نفسك إلينا، واستعمل استعمال البسيط يستوي فيه الواحد والجمع والتذكير والتأنيث عند الحجازين، قاله في القاموس(1).

و جرًّا مصدر جر، والمعنى صار لسان حالهم يقول: تعالوا جروا خلط الفلسفة بالكلام جرا انتهى.

قال ابن هشام(2): وإذ قد أتينا على حكاية كلام القاموس وشرحه وبيان ما فيه من نقل فلنذكر ما ظهر لنا في توجيه هذا الكلام بتقدير كونه عربيا، فنقول هلم هذه هي القاصرة التي بمعنى إيت وتعال إلا أن فيها تجويزين:

أحدهما: أنه ليس المراد بالإتيان هنا المجيء الحسي، بل الاستمرار على الشيء والمداومة عليه كما نقول امشي على هذا الأمر وسر على هذا المنوال، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱنطَلَقَ ٱلۡمَلَأُ مِنۡهُمۡ أَنِ ٱمۡشُواْ وَٱصۡبِرُواْ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمۡ﴾(3) المراد بالانطلاق ليس الذهاب الحسي بل انطلاق الألسنة بالكلام، ولهذا أعربوا أن تفسيرية وهي أن تأتي بعد جملة فيها معنى

(1) انظر «القاموس المحيط» ص1511.

(2) هناك عالمان عرفا بهذا الاسم والراجح أن المقصود هو:
ابن هشام (761 هـ) عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام: من أئمة العربية. مولده ووفاته بمصر. قال ابن خلدون: ما زلنا ونحن بالمغرب نسمع أنه ظهر بمصر عالم بالعربية يقال له ابن هشام أنحى من سيبويه. من تصانيفه «مغني اللبيب عن كتب الأعاريب» وغير ذلك. انظر «الأعلام» ج4 ص147.

(3) صٓ: 6.

فيه معظم الطبيعيات ....

القول كقوله: ﴿فَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ أَنِ ٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ﴾[1]، والمراد بالمشي ليس المشي على الأقدام بل الاستمرار والدوام، أي دوموا على عبادة أصنامكم واحبسوا أنفسكم على ذلك.

الثاني: أنه ليس المراد الطلب حقيقة، بل المراد الخبر وعبر عنه بصيغة الطلب كما في قوله تعالى: ﴿وَلْنَحْمِلْ خَطَٰيَٰكُمْ﴾[2] ﴿فَلْيَمْدُدْ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ مَدًّا﴾[3] وجرا مصدر جره يجره إذا سحبه، ولكن ليس المراد الجر الحسي بل المراد التعميم كما استعمل السحب بهذا المعنى، ألا ترى أنه يقال هذا الحكم منسحب على كذا، أي شامل له، فإذا قيل كان ذلك عام كذا وهلم جرًّا فكأنه قيل استمر ذلك في بقية الأعوام استمرار؛ أو استمر مستمرا على الحال المؤكدة وذلك ماش في جميع الصور، وهذا هو الذي يفهمه الناس من هذا الكلام، وبهذا التأويل ارتفع إشكال العطف فإن هلم في خبر أو إشكال التزام إفراد الضمير إذ فاعلم هلم هذه مفرد أبداً كما تقول واستمر ذلك أو واستمر ما ذكرته.

فإن قلت: اشتملت هذه التوجيهات التي وجهت بها هذه المسائل على تقديرات كثيرة وتأويلات متعددة ولم يعهد في كلام النحويين مثل ذلك.

قلت: ذلك لأنك لم تقف لهم على كلام على مسائل متعددة مشكلة اجتمعت في مكان واحد، ولو وقفت لهم على ذلك لوجدت في كلامهم مثل ذلك وأمثاله والله تعالى أعلم.

قوله: «فيه» أي في الكلام.

قوله: «معظم الطبيعيات» أي مباحث العلم الطبيعي، وهو علم يبحث فيه عن

---

(1) المؤمنون: 27.

(2) العنكبوت: 12.

(3) مريم: 75.

والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات، حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات، وهذا هو كلام المتأخرين.

أحوال الجسم [المحسوس][1] من حيث هو معرض التعيين في الأحوال والثبات فيها، ومباحثه مباحث الأعراض بأنواعها ومباحث الجواهر من [فلكيات][2] وعنصريات كذا قرره شيخ الإسلام. قيل الطبيعيات: هي البحث عن حقائق الممكنات من حيث هي هي.

قوله: «**والإلهيات**» **قال شيخ الإسلام**: هي مباحث أحوال المجردات عن المادة الجسمية في الذهن انتهى.

زاد الكمال: والخارج وما يعرض لها ونسب ما بينها وما يعمها وما يخصها.

قوله: «**في الرياضيات**» **قال شيخ الإسلام**: أي مباحث العلم الرياضي، وهو علم يبحث فيه عن أحوال المعلومات المجردة [من][3] المادة في الذهن فقط، ومباحثه مباحث أحوال المجردات عن المادة في الذهن فقط، وهي تشتمل على عشرة علوم: علم التصوف، وعلم الهندسة، وعلم الهيئة، والعلم التعليمي، وعلم الحساب، وعلم الجبر، وعلم الموسيقى، وعلم السياسة الخ. وقد بينتها في رسالة مسماة باللؤلؤ النظيم في روم التعلم والتعليم[4].

قوله: «**عن الفلسفة**» أي قرب أن لا يتميز علم الكلام عن علم الفلسفة.

قوله: «**لولا اشتماله على السمعيات**» وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

قوله: «**وهذا**» أي الكلام الذي يختلط بالفلسفة.

قوله: «**هو كلام المتأخرين**» والكلام الذي لم يختلط بها هو كلام القدماء.

---

(1) في النسخة كأنها «الحوس».

(2) في النسخة «فلكيا».

(3) مترددة في النسخة بين «من» و«عن».

(4) للقاضي زكريا الأنصاري. انظر «كشف الظنون» ج2 ص1570.

وبالجملة هو أشرف العلوم، لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية، وكون معلوماته العقائد الإسلامية، وغايته الفوز بالسعادات.........................

قوله: «**وبالجملة**» أي سواء كان الكلام كلام القدماء أو كلام المتأخرين قال البردعي: الفرق بين الجملة وبالجملة أن الثاني يستعمل في الكثرة والأول يستعمل في القلة.

قوله: «**هو أشرف العلوم**» يعني المقصود الأهم من قوله أعلم أن الأحكام الشرعية إلى هنا هو أنه أشرف الخ.

قال شيخ الإسلام: وجه شرفه بخمسة أمور ظاهرة من كلامه؛ الأولان منها يرجعان إلى ربعها وهو نفاسة الغاية، فجهات شرفه المعلومات كما في المواقف ثلاثة فقط والغاية ووثاق الأدلة لكونه أساس اهـ. لأنه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر حي مريد مرسل الرسل ومنزل الكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه وأصوله؛ فكلها متوقفة على علم الكلام، فالأخذ منها بدونه كبناء على غير أساس[1].

قوله: «**الأحكام الشرعية**» فإن قلت الأحكام الشرعية تتناول علم الكلام أيضاً كما تقدم فلا يكون [أساسا][2] لها وهو ظاهر.

قلت: المراد بالأحكام الشرعية هاهنا العلوم الدينية غير علم الكلام، فيكون أساساً لها، **وقوله:** «**ورئيس الخ**» عطف تفسير للأحكام الشرعية مع الأساس.

قوله: «**وكون معلوماته العقائد الخ**» أي مسائل الكلام العقائد الدينية، فيكون شرف العلوم بحسب شرف المعلومات.

قوله: «**وغايته الخ**» أي ما يترتب على الفعل يسمى من هذه الحيثية غاية.

قوله: «**بالسعادات**» في الصحاح: السعد اليُمنُ. تقول سعد يومنا بالفتح يسعد

---

(1) انظر «المواقف» ج1 ص41.

(2) في النسخة «أساسها».

الدينية والدنيوية، وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية.

وما نقل عن بعض السلف..

سعودا. والسعودة خلاف النحوسة، والسعادة خلاف الشقاوة تقول منه سعِد بالكسر فهو سعيد[1] مثل سلم فهو سليم.

قوله: «**الدينية والدنيوية**» قال الشارح في شرح المقاصد: إنما كانت غاية علم الكلام [الفوز][2] بالعبادات الخ لأن غاية هذا العلم أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية متقناً محكماً لا يزول بزلزلة شبهة المبطلين، ومنفعته في الدنيا انتظام أمر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة يحتاج إليها في بقاء النوع على وجه بدفع الفساد بالكلية، وبهذا الاعتبار يحصل الفوز بها في الدنيا وفي الآخرة النجاة من العذاب المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد، وبهذا الاعتبار يحصل الفوز بالسعادات الدينية. انتهى محصله.

قوله: «**وبراهينه**» وضمير اشتماله وكونه ومعلوماته وغايته وبراهينه راجع إلى الكلام المفهوم من ضمير فيه في قوله «**وأدرجوا فيه**». **قال العصام:** وكون براهين العلم الحجج القطعية لا يخص بهذا العلم؛ إذ براهين العلم لا يكون إلا حججا فالأولى كون حججها براهين مؤيداً أكثرها بالأدلة السمعية.

قوله: «**وما نقل عن [بعض][3] السلف الخ**» **قال شيخ الإسلام:** كالإمام الشافعي والإمام ابن حنبل حتى روي عنه أن الباحث في علم الكلام زنديق، والجملة جواب ما يقال كيف يثبت له ما ذكر من الشرف مع ذم السلف له.

---

(1) انظر «الصحاح» ص316.

(2) في النسخة كأنها «النور».

(3) ساقطة من النسخة.

من الطعن فيه والمنع عنه فإنما هــو للمتعصِّب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين،

و**قال العصام**: هذا تأويل قول أبي يوسف[1] إنه لا يجوز الصلاة خلف المتكلم وإن تكلم بحق لأنه بدعة، فإنه يعني أن التكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق انتهى المقصود.

قوله «**وما نقل**» مبتدأ، وقوله «**إنما**» هو خبره.

قوله: «للمتعصب» قال شيخ الإسلام: أي لأجله انتهى.

قال الغزالي في الإحياء: العلماء المتعصبون ولو للحق هم علماء السوء، فإنهم ينظرون إلى المخالفين بعيني الازدراء لتنبعث منهم الدواعي بالمكافأة وتوفر بواعثهم على نصرة الباطل، ولو ناظروهم باللطف والخلق لا بالقهر لهدوهم في الأغلب ولكن جهلهم يمنع ذلك[2]. قيل المتعصب من عقيدته تكون مانعة عن قبول الحق عند ظهور الدليل.

قوله: «والقاصر عن تحصيل الخ» قال القريمي: فإنه لأجل أنه يقصر القاصر نظره عن تحصيل علم اليقين ولم يعرف طريق الاستدلال وكيفية إثبات المطلوب ولم يراع شرائط الإنتاج حق الرعاية فيؤدي نظره القاصر إلى فساد العقيدة انتهى.

قال في الصحاح: يقال قصرت عن الشيء أي عجزت عنه، وقصرت الشيء أي

---

(1) **أبو يوسف** (182هـ) يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي، أبو يوسف: صاحب الإمام أبي حنيفة، وتلميذه، وأول من نشر مذهبه. كان فقيهاً علامة، من حفاظ الحديث. ولد بالكوفة، وتفقه بالحديث والرواية، ثم لزم أبا حنيفة، فغلب عليه «الرأي» وولي القضاء ببغداد أيام المهدي والهادي والرشيد، ومات في خلافته ببغداد، وهو على القضاء، وهو أول من دعي «قاضي القضاة» ويقال له: قاضي قضاة الدنيا!، وأول من وضع الكتب في أصول الفقه، على مذهب أبي حنيفة، وكان واسع العلم بالتفسير والمغازي وأيام العرب. من كتبه «الخراج» وغير ذلك. انظر «الأعلام» ج8 ص193.

(2) انظر «إحياء علوم الدين» ج1 ص40.

والقاصد إفساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين.

وإلا فكيف يتصور المنع عمَّا هو مِن أصل الواجبات وأساس المشروعات.

ثـمَّ لما كان مبنى الكلام ....

أحبسته[1].

قوله: «والقاصد إفساد الخ» فإنه يزخرف كلامه قاطع طريق المسلم العامي في إسلامه وساتر منه عقائد الدين والإيمان وأشد عليه من ألف شيطان.

قوله: «المسلمين» قال القريمي: المبتدئين.

قوله: «والخائض الخ» الغوامض الباطلة كلها أو جلها قال تعالى حكاية عن أصحاب شعر: ﴿وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلْخَآئِضِينَ﴿٤٥﴾﴾[2] وقال رسول الله ﷺ: **«أعظم الناس خطأ يوم القيامة أكثرهم خوضا في الباطل»**[3].

قوله: «وإلا فكيف يتصور المنع عما هو» قال شيخ الإسلام: أي كالبحث عن كيفية وجود الباري وصفاته، وكيفية قدرة الله تعالى بالمقدورات، وكيفية العذاب بعد الموت.

قوله: «لما كان الخ» جواب سؤال مقدر وهو أن المقصود الأهم من علم الكلام هو وجود الصانع تعالى وصفاته وتوحيده وأفعاله وسائر الأفعال السمعية، والقياس يقتضي أن [يصدر][4] المصنف هذا الكتاب بهذه الأشياء فلم صدرها بغيرها؟. فأجاب عنه بقوله **«ثم لما كان الخ»** تأمل.

(1) انظر «الصحاح» ج2 ص80.

(2) المدَّثر: 45.

(3) انظر «مسند ابن الجعد» ص437.

(4) في النسخة «يصد».

على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله، ثمَّ منها إلى سائر السمعيات، ....

قوله: «على الاستدلال» قال العصام: الأولى للاستدلال بالمحدثات ليعم الاستدلال بوجود المحدثات وبأحواله ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر بطريق استدلالهم وهو الاستدلال بالحدوث أو الحدوث مع الإمكان كما هو طريقهم، وأما طريق الحكيم فالاستدلال بالإمكان وظاهر العبارة هو أولى الطرق.

قوله: «وصفاته» معطوف على وجود الصانع كالذي قبله والذي بعده نحو الحياة والعلم والقدرة وغيرها.

قوله: «وأفعاله» مثل التخليق والترزيق والإحياء وغيرها، والمراد بصفاته في الجملة وكذا أفعاله إذ بعضها سمعيات كالكلام وحشر الأجساد.

قوله: «ثم [منها][1]» قال شيخ الإسلام: ثم ينتقل من الصانع وتوابعه، أي من الاستدلال على وجودها الخ انتهى.

قال القريمي: ثم ينتهي البحث من وجود الصانع وتوحيده إلى سائر السمعيات الخ. وقال محي الدين: ثم منها؛ أي على الانتقال من هذه الأشياء المستدل عليها بوجود المحدثات إلى سائر السمعيات ولذا أتى بمن وإلى بملاحظة معنى الابتداء الذي يستلزمه الانتقال.

قوله: «إلى سائر السمعيات» لمعجزات الأنبياء، وكرامات الأولياء، وأحوال القبر، وإعادة الروح إلى الأجساد، والسؤال وغير ذلك من الأمور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة أو تتوقف هي على السمع كالمعاد وأسباب السعادة والشقاوة من الإيمان، والكفر، والطاعة، والمعصية، والحشر، والميزان، والحساب وغير ذلك.

---

(1) في النسخة «لما بينهما».

ناسب تصدير الكلام بالتنبيه على وجود ما يُشاهد من الأعيان والأعراض، وتحققِ العلم بها ليتوسل بذلك إلى معرفة ما هو الأهم، فقال: (قَالَ أَهْلُ الحَقِّ) وهو الحكمُ المطابق للواقع، يطلَقُ على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب،.........................

قال شيخ الإسلام: أي إلى الاستدلال على وجودها، والمراد بها الأمور التي الخ.

قوله: «**ناسب**» جواب لما.

قوله: «**وتحقق العلم**» معطوف على وجود ما الخ، وقوله: «**بذلك**» إلى بالعلم بها.

قوله: «**إلى معرفة ما هو**» المقصود وهو وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله.

قوله: «**قال أهل الحق**» **قال شيخ الإسلام:** هم أهل السنة والجماعة، أي قالوا مجموع ما في الكتاب وإن أريد أنهم قالوا المسألة الأولى منه فقط فغيرهم شاركهم فيها، وإنما خصهم بالذكر لأنهم المعتقد بهم. وقوله: «**هو مجموع ما في الكتاب**» تبع في ذلك الخيالي[1] ورد عليهما الفاضل الكستلي.

قوله: «**وهو الحكم الخ**» **قال شيخ الإسلام:** المراد بالحكم هنا النسبة التامة [الجزئية][2] فلا يتصف بالحق والصدق ونقيضهما بشيء من المركبات التقييدية والإنشائية من حيث مفهومها، بل باعتبار ما تشعر به الأولى وتستلزمه الثانية من النسبة الجزئية، فلا يصدق مثلا من قال زيد الفاضل على التقييد إلا باعتبار ما يشير إليه من معنى زيد فاضل بواسطة تبادر الفهم إلى أنه لا يوصف بشيء إلا بما هو ثابت له؛ ويدخل في النسبة المذكورة ما اقترن منها بزمان أو قيد [...] أو صدقها بوقوعها في ذلك الزمن أو مع ذلك القيد، فإذا قلت أكرمك غدا وإن جئتني أكرمتك فإن وقع الإكرام في الغد أو وقت

---

(1) **الخيالي** (861هـ) أحمد بن موسى الخيالي، شمس الدين: فاضل، كان مدرسا بالمدرسة السلطانية في بروسة (بتركيا) ثم في أزنيق. وتوفي بهذه. له كتب منها (حاشية على شرح السعد على العقائد النسفية). انظر «الأعلام» ج1 ص262.

(2) في النسخة كأنها «الجزية» وكذلك في الموقع القادم وسوف أصححها من غير التنبيه عليها..

باعتبار اشتمالها على ذلك. ويقابله الباطل.

وأما الصِّدْقُ فقد شاع استعمالُه في الأقوال خاصة،..........................

المجيء كان ذلك القول حقا وصدقا وإلا فلا؛ والمطابق الموافق والواقع الخارج وما في نفس الأمر، والمراد بالأمر هنا المركب الخبري وبالعقيدة ما ربط عليه القلب وجزم به، وبالدين الملة، وبالمذهب الطريقة وإطلاق الحق على كل من هذه الأربعة باعتبار الاشتمال المذكور حقيقي على وزن إطلاق الحيوان على الإنسان لاشتمال الإنسان عليه انتهى.

قوله: «باعتبار اشتمالها الخ» قال القريمي: هذا إشارة إلى شيئين:

أحدهما: أن إطلاق الحق على المذكورات بطريق المجاز المرسل تسمية للمشتمل باسم المشتمل.

والثاني: بطريق الحقيقة المشتركة فيكون هو إشارة إلى سبب التسمية انتهى.

وقال مولانا أحمد: قوله «**باعتبار اشتمالها**» مشعر بأن إطلاق الحق على الأمور المذكورة بطريق المجاز والعلاقة هو الاشتمال انتهى. تأمل في ادعائهما احتمال المجاز.

قوله: «وأما الصدق فقد شاع» أي بحسب الاستعمال وقيل بحسب العرف.

قوله: «في الأقوال» قال العصام: يعني دائرة الحق أوسع إذ يحيط بما لا يحيط به الصدق، فلذا اختير على الصدق ليذهب نفس السامع في وصف أهل الحق كل مذهب ممكن.

قال شيخ الإسلام: أشار إلى أن الصدق أخص من الحق مطلقاً وإلى أنه قد يطلق على غير القول من الأربعة المذكورة فيكون مساويا للحق، وقد يطلق على غير الأربعة إطلاقا تابعا عند جماعة خاصة.

ويقابلـــه الكذب. وقد يُفرَّق بينهما بأنَّ المطابقـــةَ تعتبر في الحقِّ من جانب الواقع، وفي الصِّدقِ من جانب الحكـــم، فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع، ومعنى حَقِّيته مطابقة الواقع إياه.

قال الشنواني[1]: الظاهر أنه مصدر بمعنى خصوصاً، فهو من المصادر التي جاءت على فاعلة [كالعافية][2] والعافية منصوب على أنه مفعول مطلق لفعل محذوف تقديره [أخص تشبيه][3] الأسماء بكون إلا أن الخ خصوصاً بناء على القول [...] قد حذف عامل المؤكد ولا يجوز أن يكون حالا لأنك تقول جاء زيد أو الزيدون خاصة وهم الصوفية فقد أطلقوه على استواء السر والعلانية والظاهر والباطن بأن لا تكذب أحوال العبد أعماله ولا أعماله أحواله وجعلوا الإخلاص لازما وقد يفرق بينهما، أي قد يفرق بوجه آخر بين الحق والصدق.

قال شيخ الإسلام: وفيه إشارة إلى أنهما متساويان وأن بينهما فرقا، أي اعتباريا مطابقة للواقع إياه.

قال العصام: وكان الحق هو الواقع ويساغ أن يقال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشيء منها على أن بطلان نهاية الذم[4] ولا ذم الواقع بعدم مطابقته للاعتقاد إنما هو بعود الذم إلى الاعتقاد.

قلت تفسير الحقيقة بمطابقة الحكم مسامحة، وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما أن معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون الاعتقاد دون الحكم.

---

(1) **الأشموني** (نحو 900هـ) علي بن محمد بن عيسى، أبو الحسن، نور الدين الأشموني: نحوي، من فقهاء الشافعية. أصله من أشمون (بمصر) ومولده بالقاهرة. ولي القضاة بدمياط. وصنف «شرح ألفية ابن مالك» في النحو و«نظم إيساغوجي» في المنطق. انظر «الأعلام» ج5 ص10.

(2) مترددة بين «العافية» و«العاقبة».

(3) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(4) جاءت هنا جملة عليها خط وكأنها ممحية وهي «متساويان وأن بينهما فرقا اعتباريا».

(حَقَائِقُ الأَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ) حقيقة الشيء وماهيته مَا به الشيءُ هُوَ هُوَ،.............

فإن قلت وصف الاعتقاد بمطابقته الواقع لإفادة حقيقته وعدم بطلانه فما الفائدة في وصفه لمطابقة الواقع إياه؟.

قلت: الفائدة المبالغة في ثبوته بحيث صار مستحقا لأن يعتبر أحق بالثبوت من الواقع، فتعتبر المطابقة في الثبوت من جانب الواقع وجعل أصلا للواقع الحق مبالغة ليس في الصدق ففي هذا الفرق ظهر أيضاً وجه اختيار الحق على الصدق.

قوله: «حقيقة الشيء وماهيته» قال شيخ الإسلام: إشارة إلى أن معنى الحقيقة والماهية واحد، وهو الأمر الذي بسببه يكون [الشيء][1] هو ذلك الشيء كالحيوان الناطق بالقياس إلى الإنسان فالباء للسببية واغتفر في التعبير بذلك اتحاد السبب والمسبب لفظا لضيق العبارة عن المقصود، فالضمير أن للشيء حقيقة يجعل ثانيهما مؤكداً للأول. قيل أو أولهما لما به الشيء وثانيهما للشيء وإن اتحد مفهومهما صدقا. واعترض على الأول بأنه غير مانع لصدقه بالعلة الفاعلية.

وأجيب بأن الفاعل ما به الشيء موجود لا ما به الشيء ذلك الشيء، وعلى الثاني بأنه غير مانع أيضاً لصدقه بالعرضي كالضاحك إذ يصدق أنه ما به الإنسان ضاحك.

ويجاب بأن هذا تعريف للماهية ما صدق وكلامنا في التعريف للماهية بقرينة التعبير بهو هو، والماهية كما في شرح المقاصد لفظة مشتقة مما هو؛ ولذا قالوا ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو؟. كما أن الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو؟.انتهى.

قال العصام: وقد أجمعوا على أن الماهية مشتقة عما هو يعني مأخوذ عنه [بإلحاق][2] النسبة، ولو قيل إنها مأخوذة عما هي لكان أقل إعلالا وبعد في إلحاق ياء النسبة بما

---

(1) غير واضحة في النسخة.

(2) غير واضحة في النسخة.

كالحيوان الناطق للإنســـان، بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه، ....

هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير، وأظن أنه منسوب إلى لفظ ما واصله مائية قلبت الهمزة ياء كما يقال هياك وإياك وله نظائر، فإنه يقال لما يجاب به عن السؤال بكم كمية نسبة إلى لفظ كم، والمراد بقوله ما به الشيء هو هو ما به الشيء، يعني أي باعتباره مع الشيء يكون هو الشيء ولا يثبت بإثباته الشيء إلا نفسه بخلاف الجزء والعارض، فإنه باعتباره مع الشيء وإثباته للشيء ويكون الشيء غيره فإنك إذا اعتبرت مع الإنسان الإنسان لا يكون الإنسان إلا الإنسان، ولو اعتبرت هو الناطق يكون الإنسان الناطق، ولو اعتبرت الضاحك يكون الإنسان الضاحك وهذا التحقيق يسهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعلته بهذا التعريف و[يجنبه][1] عن تكلفات ليست في مقام الدفع [إلا تعلقات][2] إلى آخر ما بينه وأطال الكلام عليه.

قوله: «كالحيوان الناطق الخ» فيه أنه يمكن تصور الإنسان بدون الحيوان الناطق، فإن تصور المجمل لا يستلزم تصور المفصل وإنما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون تصور الإنسان لعدم إمكان تصور المفصل بدون تصور المجمل، فبناء هذا الكلام على إيهام العكس إلا أن يقال المراد بالمثال مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فإن التفصيل خارج عن الماهية، ولذا يجوز أن يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب عن قولنا بالإنسان بالحيوان لضرورة وضع مفصل الماهية منزلتها كما لا يخفى من سلك مباحث القول في جواب في ما هو، وإنما مثل بقوله الحيوان الناطق ليحصل مغايرة يصح معها النسبة إلى الإنسان.

قوله: «مما يمكن تصور الإنسان بدونه» قال شيخ الإسلام: أي تصوره بالكنه لا

(1) غير واضحة في النسخة.

(2) غير واضحة في النسخة.

فإنه من العوارض.

وقد يقال:..

بالوجه لإمكانه بدون الذاتي أيضاً فسقط ما قيل تعريف العرضي ما يمكن التصور بدونه بقيد أن الذاتي ما لا يمكن فيه ذلك انتهى.

وقوله «بالكنه لا بالوجه» كذا في الخيالي والكمال ورده الكستلي.

قال العصام: يحتمل أن يراد الإمكان الخاص وأن يراد الإمكان العام المقيد بجانب الوجود، وعلى الأول يخص البيان ببعض ما ليس لماهية، وعلى الثاني يعم ما ليس لماهية من الذاتي والعرضي فإنه يمكن تصور الإنسان بدون تصور ذاته بأن يتصور بالوجه لا بالكنه، وأيضاً يمكن تصوره إخطاراً بدون تصور ذاته كذلك.

قوله: «فإنه من العوارض» قال العصام: إما أن يرجع إلى مثل الضاحك والكاتب وإما أن يرجع إلى ما يمكن تصور الإنسان بدونه مطلقاً وحينئذ يحتاج إلى تخصيص ما في قوله ما يمكن بالمجموع ليصح قوله من العوارض ويتجه عليه أن يستفاد ومنه أن العرضي محمول على تصور الشيء بدونه، فيدخل فيه الذاتي لأنه يمكن تصور الشيء بدونه بأن يتصور بوجه قابل مفصل الماهية كما عرفت، وتخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الأخص فإنه لا يمكن تصور الشيء بدونها ولا ينفع لدفع الخروج أنه يمكن تصور الماهية بدون اللازم البين لأن معنى اللزوم أن يكون إخطار الشيء مستلزما لتصور الخارج، فيصح أن يتصور الماهية بدون لازمها تصورا غير إخطار لأن غاية ما قيل أنه يكفي في اللزوم استلزام الإخطار تصور الشيء ولا يلزم أن لا يكون لازم الشيء بحيث لا يتصور بدونه أصلا، وأطال الكلام عليه فراجعه.

قوله: «وقد يقال» في الفرق الاعتباري بين الحقيقة والماهية والهوية **قال شيخ الإسلام**: قائله القاضي عضد الدين[1] وتبعه الشارح في المقاصد.

---

(1) **عضد الدين الإيجي** (756هـ) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عضد الدين =

إنَّ ما به الشـــيءُ هو هو باعتبار تحقُّقِه حقيقةٌ، وَبِاعْتِبَارِ تَشخّصِه فِي الخَارِج هُويَّة، وَمَع قَطع النَّظَر عَن ذَلِكَ مِنَ التَّحَقّق والتَّشَخّص مَاهِيَّة. وَالشَّيْء عِنْدَنا ....

قوله: «**إن ما به الشيء هو هو**» أي الذي هو مفهوم كلي.

قوله: «**باعتبار تحققه**» أي وجوده في الخارج في ضمن أفراده.

قوله: «**حقيقة**» **قال شيخ الإسلام**: أي موجودة في الخارج في ضمن شخصها بناء على أن الكل الطبيعي موجود في الخارج، أي في ضمن شخصه انتهى. فعلى هذا لا يقال حقيقة العنقاء[1] ماهيته بخلاف الأول.

قوله: «**وباعتبار تشخصه**» أي تعينه وغيره عن سائر ما هيأته هوية لتميزه.

قوله: «**في الخارج**» بتشخيص أفراده.

قوله: «**ومع قطع النظر عن ذلك**» أي المذكور.

قوله: «**من التحقق والتشخص**».

قوله: «**ماهية**» فقد اعتبرت لا بشرط شيء وهو أعم من الماهية بشرط شيء كما أنها أعم من الماهية بشرط لا شيء، فكلما وجدت الحقيقة أو الهوية وجدت الماهية بدون عكس فلا ترادف بين الماهية والحقيقة على هذا القول.

قوله: «**والشيء عندنا**» أي معاشر الأشاعرة، وقيل: عند أهل السنة والجماعة إذ

= الإيجي: عالم بالأصول والمعاني والعربية. من أهل إيج (بفارس) ولي القضاء، وأنجب تلاميذ عظاما. وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، فمات مسجونا. من تصانيفه (المواقف) في علم الكلام، و(العقائد العضدية) و(شرح مختصر ابن الحاجب) في أصول الفقه وغير ذلك. انظر «الأعلام» ج3 ص295، و«البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع» ج1 ص309.

(1) **العنقاء**: طائر متوهم لا وجود له. انظر «المعجم الوسيط» ج2 ص173.

الموجود، ....

الجاحظ[1] والبصري[2] من المعتزلة قالا: هو المعلوم، وقال الناشيء أبو العباس[3]: هو القديم وفي الحادث مجاز. وقالت الجهمية: هو الحادث. وقال هشام: هو الجسم، وقال أبو الحسن البصري والنصيبيني[4] من معتزلة البصرة هو حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم. قال في شرح المواقف وهذا [قريب][5] من مذهب الأشاعرة[6].

قوله: «الموجود» قال شيخ الإسلام: أي خلافاً لأكثر المعتزلة فعندنا لا يصدق على المعدوم أنه شيء؛ أي ثابت متحقق في الخارج كما سيأتي تحقيقه في آخر الكتاب. وعند أكثر المعتزلة يصدق على المعدوم الممكن أنه شيء بناء على القول بأن الوجود زائد على الماهية.

---

(1) **الجاحظ** (255هـ) عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ: كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة. مولده ووفاته في البصرة. فلج في آخر عمره، وكان مشوه الخلقة. ومات والكتاب على صدره. قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه. له تصانيف كثيرة، منها «الحيوان»، و« البيان والتبيين» وغير ذلك. انظر «الأعلام» ج5 ص74.

(2) **البصري** (436هـ) محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري: أحد أئمة المعتزلة، ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها.
قال الخطيب البغدادي: (له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة على بدعته). من كتبه (المعتمد في أصول الفقه) وغير ذلك. انظر «الأعلام» ج6 ص275.

(3) **الناشئ الأكبر** (293هـ) عبد الله بن محمد، الناشئ الأنباري، أبو العباس: شاعر مجيد، يعد في طبقة ابن الرومي والبحتري، أصله من الأنبار. أقام ببغداد مدة طويلة، وخرج إلى مصر، فسكنها وتوفي بها، وكان يقال له: ابن شرشير. وهو من العلماء بالأدب والدين والمنطق. له قصيدة على روي واحد وقافية واحدة، في أربعة آلاف بيت، في فنون من العلم. وقال ابن خلكان: له عدة تصانيف جميلة. انظر «الأعلام» ج4 ص118.

(4) لم أجد له ترجمة.

(5) في النسخة «غريب».

(6) انظر «المواقف» ج1 ص275.

والثُّبوتُ والتَّحققُ والوُجودُ والكَونُ ألفاظٌ مُترادفةٌ، ....

فإن قلت: لو كان الشيء هو الموجود لما كان متعلقاً للقدرة لأنها الصفة المؤثرة على وفق الإرادة؛ وتأثيرها على الإيجاد وإيجاد الموجود محال.

قلت: المحال إيجاد موجود بوجود سابق وهو غير لازم واللازم إيجاد موجود بوجود هو أثر ذلك الإيجاد وهو ليس بمحال. قيل والمراد أنهما متساويان [صدقا][1] لا مترادفان ألا ترى أن الممكنات محتاجة في وجوداتها إلى غير وغير محتاجة في شيئيتها إليه؛ فإن كل شيء شيء في حد ذاته وإن لم يتصور غيره أصلا ولهذا توصف الماهيات بالوجوب والإمكان نظرا إلى وجوداتها ولا توصف بهما بالنظر إلى شيئيتها ويفيد حمل الوجود دون الشيئية فتقول هذا موجود ولا تقول هذا شيء، فالأمر الخارجي باعتبار تقرره في الخارج يقال له موجود وباعتبار امتيازه فيه عما عداه وصحة انفراده بالأحكام يقال إنه [شيئي][2].

قوله: «ألفاظ مترادفة» قال شيخ الإسلام: خبر قوله والثبوت، أي ألفاظ مترادفة، أي موضوعة لمعنى واحد هو الكون في الأعيان عند الأشاعرة وإلا فعند المعتزلة الثبوت أعم من الوجود والممكنات ثابتة في العدم عندهم، وبه يتضح كما قال العصام إن المراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة كما مر لا جميع مخالفي السوفسطائية[3] على ما جوزه

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(3) **السوفسطائية:** قال الشيخ هؤلاء قوم ينسبون إلى رجل يقال له سوفسطا زعموا أن الأشياء لا حقيقة لها وأن ما يستبعده يجوز أن يكون على ما نشاهده ويجوز أن يكون على غير ما نشاهده.
وقد ذكر مذهب هؤلاء أبو محمد الحســن بن موسى النوبختي في كتاب الآراء والديانات فقال: رأيت كثيرا من المتكلمين قد غلطوا في أمــر هؤلاء غلطا بينا لأنهم ناظروهم وجادلوهم وراموا بالحجاج والمناظرة الرد عليهم وهم لم يثبتوا حقيقة ولا أقروا بمشاهدة، فكيف تكلم من يقول لا أدري أيكلمنــي أم لا؟. وكيف تناظر من يزعم أنه لا يدري أموجود هو أم معدوم؟. انظر «تلبيس إبليس» ص52.

معناها بديهي التصور.

جمع؛ وإلا فلا يفيد قوله حقائق الأشياء ثابتة كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود بالتنبيه انتهى، وفيه تأمل.

قال: ولا يخفى أن اشتقاق الموجود من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من التحقق والثبوت والكون يمنع الترادف وأن استعمال الكون ناقصة وتامة يدل على أن معناه أعم من الوجود في نفسه والوجود ولغيره وعدم استعمال الوجود والتحقق ناقصة يدل على أن معناه الوجود والتحقق، أي في نفسها فقط، انتهى.

وقد مشى في شرح المقاصد على كون الثبوت مساويا للتحقق ومساويا له لا مرادفا. وقال ابن جماعة: مترادفة، أي تواردت على معنى واحد باعتبار واحد.

قال: وفيه بحث لأن التساوي لا يستلزم الترادف فالترادف من أين خصوصاً والأصل عدمه، ومن ادعاه فعليه البيان بالنقل الثابت وهذا بعد الاعتراف بجواز الترادف لغة وبوقوعه؛ أما على منع ذلك فالأمر واضح.

قوله: «**معناها بديهي التصور**» أي بالكنه؛ وكذا الحكم بالبداهة، هذا هو المشهور بين جمهور الحكماء والمتكلمين خلافا للبعض في المقامين.

قال بعض المحققين: أي يحصل بالبديهة وهي توجه الفكر، وأشار بقوله: «**معناها بديهي التصور**» إلى الرد صريحاً على من قال معناها ممتنع التصور وإشارة على من قال كونه بديهي التصور نظرياً وذلك حيث لم يستدل على دعوى بداهة التصور واقتصر على الدعوى كما يفعل في البديهيات.

قال شيخ الإسلام: أي فلا يحتاج إلى تعريف ولا يقدح فيه تعريفهم الوجود مثلا بالكوني والتحقق والثبوت والنسبة والحصول ونحوها لأنه تعريف لفظي يفيد فهم المعرفة من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه والمخاطب به من يعرف معنى الوجود مثلا من حيث إنه مدلول هذه الألفاظ دون لفظ الوجود.

فإن قيل: فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغواً، بمنـــزلة قولنا: الأمور الثابتة ثابتة.

قوله: «فالحكم بثبوت حقائق الأشياء» قال شيخ الإسلام: منشأ التعريف بالفاء ما يفهم من تعريف الحقيقة بما مر من أنها نفس الشيء وجعل الشيء بمعنى الموجود والثبوت بمعنى الموجود انتهى. ويأتي عن قريب تحقيق هذا.

قوله: «يكون لغوا» خبر أول عن قوله فالحكم، وأشار إلى خبر ثان بقوله: «**بمنزلة قولنا الأمور الثابتة ثابتة**» في اللغوية.

قال شيخ الإسلام: لانتفاء شرطه وهو تغاير الموضوع والمحمول مفهوما واتحادهما ذاتاً انتهى.

قال بعض المحققين: وذلك لتفسيره الأشياء بالموجودات وهي بمعنى الثابتة لما قرره من ترادف مصدريهما وإضافة الحقيقة إلى صاحبها كحقيقة الإنسان من إضافة المسمى إلى الاسم، فرجع الأمر لا محالة إلى قولنا: «**الأمور الثابتة ثابتة**» فالأمور كناية عن الحقائق التي هي الأشياء، وفي الكستلي ما يوافق ذلك فإنه قرر أولاً: أن الشارح لم يعتبر في مفهوم الحقيقة معنى التحقيق فإنه المناسب للسياق، وثانيا: أن حاصل قوله فإن قيل الخ أن الوجود إما مرادف [للشيئية][1] أو لازم بين لها، فالحكم بالوجود على ما أعلم اتصافه بالشيئية لغو انتهى.

وفي حواشي شرح المطالع للسيد أن حمل اللازم البين قد يكون مقيدا ولا يخفى أنه أقرب لعبارة الشارح من قول الكمال وشيخ الإسلام كالخيالي أن السؤال متفرع على مجموع أمور ثلاثة، حيث قال في قوله «**فالحكم بثبوت حقائق الأشياء**» أتى بالفاء ليؤكد التنبيه الخ، وفي العصام ما يوافقه حيث قال إنه يتفرع على تفسير الحقيقة والشيء

---

(1) غير واضحة في النسخة وكذلك في الموضع القادم هي غير واضحة.

قلنا: المرادُ أنَّ ما نعتقده حقائق الأشـياء ونسـميه بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض أمورٌ موجودةٌ ....

والثبوت. قال فإن قلت لا يتجه هذا إلى آخر ما أطال به **قوله: «قلنا المراد»** به. **قال شيخ الإسلام:** حاصله مع انتفاء شرط الحمل بيان اختلاف مفهومي الموضوع والمحمول بأخذ وصف الموضوع بحسب الاعتقاد والمحمول بنفس الأمر، فالمعنى الماهيات الموجودة في اعتقادنا موجودة في نفس الأمر وهو مفيد في الظاهر كما في الباطن.

قوله: «أن ما نعتقده حقائق الأشياء» قال بعض المحققين: فلفظ حقائق الأشياء بدل من الضمير الغائب وهو الهاء في قوله «**نعتقده**» أو مفعول ثان لقوله «**نعتقده**»، والإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف، وقيل من قبيل إضافة المسمى إلى الاسم.

قوله: «ونسميه بالأسماء» قال مولانا عصام الدين: لا مدخل له في الجواب ولكنه إن تكلف وتقول أنه إشارة إلى جواب آخر وهو أن قولنا حقائق الأشياء ثابتة إجمال أحكام مفصلة هي أن الإنسان موجود والفرس موجود والسماء موجودة إلى غير ذلك، ولا خفاء في إفادة المفصلات المكنية بهذا المجمل، وتوهم سلب الفائدة إنما نشأ من المجمل المقصود به الإشارة إلى الأمور المفصلة.

قال ولا يبعد أن يرجح هذا الجواب على الأول بأن الدعوى على الجواب الأول تستلزم العلم بثبوت الأشياء [فيلغوا][1] قوله والعلم بها متحقق، ثم ذكر أن الأرجح الجواب بوجوه أُخر:

أحدها: أن المراد بحقائق الأشياء حقائق الأشياء في الرأي وبحسب بادي الرأي، فلا يكون التعبير مبنياً على اعتقادنا مختصاً بنا بل يكون تعبيراً مشتركاً بين الكل.

الثاني: إن قولنا: «**الأمور الثابتة ثابتة**» إنما يكون لغوا إذا كان الكلام مع من اعتقد اتصاف افراد بالأمور الثابتة، وأما من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا، وكيف لا

---

(1) مترددة في النسخة بين «فيلغوا» و«فبلغوا».

فـــي نفس الأمر، كما يقال: واجب الوجود موجـــود، وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان،..

وقد اقتضى التعبير عن الشيء بمفهوم وجوده واتصافه لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع، أي وقد صرحوا أن القضية قد تكذب بانتفاء موضوعها كما في قولنا العنقاء طائر فتأمل.

الثالث: أن المراد بثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليصلح ردا على السوفسطائية التي تدعي أن ثبوت الأشياء تابع للاعتقاد انتهى.

قوله: «في نفس الأمر» قال شيخ الإسلام: أي ما تتصوره واجباً لوجود موجود في نفس الأمر انتهى.

قال بعض الفضلاء: حيث حكم على الأخص وهو الموجود الواجب وجوده بالأعم؛ وهو الموجود مطلقا، فإنا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية إلى ما يقتضي ذاته وجوده أو عدمه أو لا يقتضي شيئاً منهما حصل عندنا مفهوم يقتضي ذاته وجوده فرضا واعتقادا، فيعبر عنه بلفظ واجب الوجود ويحكم عليه بالوجود الخارجي.

قوله: «ربما يحتاج إلى البيان» قال شيخ الإسلام: أي بالنسبة إلى الأذهان القاصرة انتهى.

قال الطبلاوي[1]: بل مع كونه مفيدا أو ما يحتاج إلى البيان؛ أي الدليل ولا شاهد على كون الشيء مفيدا أقوى من حاجته إلى الدليل، فجعل الموضوع والمحمول مكرر بحسب العبارة بإرادة فرد المفهوم في جانب الموضوع بحسب الاعتقاد وإرادة المفهوم

---

(1) **الطبلاوي** (1014 هـ) منصور الطبلاوى، سبط ناصر الدين محمد بن سالم: فقيه شافعي مصري، غزير العلم بالعربية والبلاغة. أصله من إحدى قرى المنوفية، مولده ووفاته بالقاهرة. من كتبه (شرح) على تصريف العزي للتفتازاني، وحاشية على شرح عقائد النسفي. انظر «الأعلام» ج7 ص300، و«كشف الظنون» ج2 ص1145.

وليس مثل قولك: الثَّابتُ ثَابتٌ، ولا مثل قوله: أنا أبو النجم وشعري شعري، على ما لا يخفى.

في جانب المحمول وقصد الإتيان بحسب نفس الأمر إذا كان محوجا إلى بيان في بعض المواضع لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع؛ إذ لا يكون ذلك محوجا إلى البيان أصلا. وافهم قوله ربما يحتاج إلى أنه قد لا يحتاج للبيان كما في حق المسترشد.

وقرر العصام كلام الشارح بما يقتضي أن كلام المصنف لا يحتاج إلى البيان بخلاف المثال، حيث قال ومما احتاج إلى البيان واجب الوجود موجود؛ وإنما قال ربما يحتاج إذ قد لا يحتاج كما فيما يحس فيه، أي وهو قول المصنف حقائق الأشياء ثابتة انتهى.

وعليه ففاعل يحتاج المفيد من حيث هو لا خصوص ما رجع إليه اسم الإشارة أدلة باعتبار المجموع فتأمله.

قال البردعي: قوله ربما الخ تأكيد لقوله مفيد، والمعنى أنه مفيد بل قد يكون محتاجا إلى البيان، يعني ليس بديهيا وهذا نفي لقوله يكون لغوا بمنزلة قولنا الأمور الخ.

قوله: «**ليس مثل قولك: الثابت ثابت**» قيل خبر بعد خبر. وقيل مبتدأ محذوف، أي هذا ليس الخ لأنه ليس بمفيد لأن المفهوم من لفظ الثابت ما اتصف بالفعل بالثبوت في نفس الأمر فيكون الحكم لغوا.

قوله: «**ولا مثل قوله أنا أبو النجم**» بالنسبة إلى من يعرف أنه سمي بذلك.

قوله: «**وشعري شعري**» أي ولا قوله: «**شعري الخ**» فإن اتصاف ذات الموضوع فيها بوصفه بالفعل بحسب نفس الأمر لكن ليس المراد من محمولها مفهومه الظاهر بل ما يدل عليه بحسب الشهرة من كمال الفصل [ونهاية][1] البلاغة كما قاله الكستلي، فنفي المثلية باعتبار اتصاف ذات الموضوع بما ذكر بحسب نفس الأمر بخلاف ما مر فإنه

---

(1) غير واضحة في النسخة.

وتحقيقُ ذلك أنَّ الشَّــيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بالشيء مفيــداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض، كالإنســان إذا أخذ من حيث إنه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً، وإذا أخذ من حيث إنه حيوان ناطق ....

بحسب الاعتقاد، ويوافقه قول البدر الفيومي: الأولى جعل عدم مثليته لحقائق الأشياء ثابتة أن جزئيته لم تختلف إلا بالفعل ولم يخرج فيه عن معناه وحقيقته بخلاف هذا، إذ معناه أن ذلك الرجل البليغ وشعري ذلك الشعر الفائق. وجعله الكمال كالخيالي ومن تبعه باعتبار حاجته للبيان بخلاف قول المصنف حيث قال فإن كلا من قوله: «**أنا أبو النجم الخ**» على هذا فهو مقابل لقول الشارح ربما يحتاج للبيان، كما أن قوله: «**ليس مثل قولك الخ**» مقابل قوله مفيد، وعلم مما تقرر أن الشاهد في قوله أنا أبو النجم أيضاً وإن قصره شيخ مشايخنا العلامة اللقاني على ما بعده.

فإن قلت: قد جعله في تعليقه مثل قوله «**وشعري شعري**» فيخالف كلام الشارح.

قلت: هو اعتبر المثلية باعتبار الفائدة لا مكلفا.

فإن قلت: ما المانع من تنزيل كلام المصنف على نحو ما تقرر في هذا الشاهد؟.

قلت: عدم مطابقته للخلاف كما نبه العصام بقوله: وإنما قال مثل قولنا أنا أبو الخ نفياً لتأويل اشتهر في اتحاد المسند والمسند إليه، وهو أن معنى شعري شعري أن شعري الآن شعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة، وإنما نفاه لأنه حينئذ يكون معناه أن حقائق الأشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى؛ وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية إنما يقابل مذهب من ينفي بقاء الأعراض زمانين ومذهب من ينفي وجود الجواهر كذلك، أو يكون المعنى حقائق الأشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خلاف من السوفسطائية في شهرة ثبوتها إنما خلافهم في [أصل][1] الثبوت انتهى.

وإيضاح القياس مع النتيجة أن يقال هذا له اعتباران: أحدهما يصح الحكم به،

---

(1) في النسخة «أملا» وبها لا تصح الجملة؛ وأقرب شكل للكلمة تصح به الجملة هو ما بينته.

كان ذلك لغواً.

(والعِلْمُ بِـهَا) أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها.

وكل ما كان كذلك يكون الحكم فيه مفيدا، فهذا الحكم فيه مفيد وقد بين سره الكستلي فراجعه.

قوله: «**كان ذلك**» أي الحكم على الإنسان.

قوله: «**لغوا**» وجه اللغو أن المغايرة بين الموضوع والمحمول شرط في إفادة الحكم الثابت في حال ثبوت المحمول للموضوع و[هو][1] منتف كما صرح به في وجه لغوه لمولانا القريمي في حواشيه ونظر فيه البردعي من وجهين وأجاب عنهما فراجعه.

قوله: «**من تصوراتها**» أي تعقل ماهياتها كتعقل حقيقة النار فإنها عنصر محرق وحقيقة [الماء بائنة][2] عنصر بارد مرطب فاندرج في التصور الماء أن، أي الطالبة لشرح والطالبة لتصور حقيقته كما لو فرض أن الإنسان وضع للحيوان الضاحك وسمع بالإنسان فقيل ما الإنسان؟. فيقال الحيوان الضاحك. فهذا شرح اسمه إن لمفهوم اسمه لمن لا يعرفه ثم يقال بعد الحكم بكونه موجوداً ما الإنسان؟. فيقال حيوان ناطق. فهذه الطالبة لحقيقة ذي الاسم لمن يعرف مفهومه.

قوله: «**والتصديق بها**» أي بوجودها، أي إدراك ثبوتها على وجه يطلق عليه اسم التسليم والقبول فاندرج في التصديق هل البسيطة أي موجودة فيقال نعم أو لا فيصدق أنه موجود أو لا موجود.

قوله: «**وبأحوالها**» قيل يصح عطفه على بالحقائق، أي والعلم بأحوالها، أي تصورا وتصديقا بثبوتها للحقائق كما يجوز عطفه على بها، أي والتصديق بها، أي بثبوتها وثبوت

---

(1) في النسخة «هما».

(2) غير واضحة في النسخة.

(مُتَحَـقِّـقٌ)، ....

أحوالها، أي من كونها جوهرا أو عرضا أو حادثاً إلى غير ذلك، وعلى هذا يناسب تقدير وتصورات أحوالها عقب قوله من تصوراتها فليتأمل. والثاني هو الظاهر، ولا حاجة إلى تقدير ما ذكر كما لا يخفى، فاندرج في التصديق بالأحوال هل المركبة كأن يقال هل هو [متحرك][1]؟. فيقال نعم مثلًا، فاحفظه فإنه مفهم.

قال شيخ الإسلام: وإنما تنوع العلم بالحقائق إلى ما ذكر لأن ما يقع في جواب السائل إما أن يكون شرحا لمفهوم اسم لمن لا [يعرفه][2] وهو مطلب ما الشارحة للاسم، أو حقيقته لمن يعرف مفهومه وهو مطلب ما الشارحة للحقيقة، أو بيانا لوجود شيء وهو مطلب هل البسيطة، أو لوجود شيء له وهو مطلب هل المركبة. والعلم المكتسب من الأولين تصور، ومن الثالث تصديق بما تبين، ومن الرابع تصديق بأحوال ما هي ثابتة له.

قوله: «**متحقق**» بصيغة الفاعل، أي ثابت في الخارج ضرورة لا سبيل إلى إنكاره.

قال الكمال: وأما قراءته بصيغة المفعول بمعنى أن العلم بها معلوم يقينا ففيه خروج عن السلوب؛ قوله «**حقائق الأشياء**» إلى آخر ما حرره.

قال شيخ الإسلام: هو بكسر القاف أفصح من فتحها، أي ثابت لا سبيل لإنكاره. قيل ولا يخفى أن حقائق الأشياء ثابتة يتضمن العلم بثبوت جنسها كما أن دعوى العلم بها يتضمن دعوى ثبوت جنسها انتهى.

قال العصام: دعوى أن حقائق الأشياء ثابتة يتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها، كما أن دعوى العلم بها يتضمن دعوى ثبوت جنسها إذ العلم حقيقة من الحقائق إلا أنه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحاً فقال: «**حقائق الأشياء ثابتة**»، أي في حد ذاتها مع

---

(1) غير واضحة في النسخة.

(2) في النسخة «بوقه».

وقيل: المراد العلم بثبوتها؛ للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق. ....

قطع النظر عن تعلق اعتقاد بها ردا على العنادية[1] والعندية، وقال: العلم بها متحقق ردا على اللا أدرية؛ فيكفي فيه دعوى التصديق بالأشياء إذ اللا أدرية لا ينكرون تصورها إذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور لحمل العلم على الأعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح مما لا يقتضيه المقام؛ وإنما تبع فيه المقام عموم اللفظ هذا ولا يذهب عليك أن اللائق أن يحقق مع معنى العلم في هذا المقام لأنه أول مقام احتيج إلى معرفته فلا وجه لتأخير بيانه إلى قوله: وأسباب العلم ثلاثة.

قوله: «وقيل المراد الخ» قائله محمد بن أبي بكر الحنفي، أي ليس المراد بقوله والعلم بها العلم بها وبأحوالها تصورا وتصديقا كما سبق، بل المراد به العلم والتصديق بثبوتها على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه.

قال العصام: توجيه العبارة بحذف المضاف وجعله توجيها بإرجاع الضمير المؤنث إلى الثبوت المستفاد من ثابته لتأنيث ما أضيف إليه الثبوت كما قيل تحمل مثله ما يمكن أن يقال التأنيث لتأنيث لفظ ثابتة [دالة][2] على الثبوت ولأنها راجعة إلى قوله «**حقائق الأشياء ثابتة**» بتأويله بهذه القطعية.

قوله: «للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق» قال بعض المحققين: وأنت خبير بأن هذا الحمل إنما يناسب تقرير كلام المصنف، والكلام بعد إنما هو في بيان مراد هذا القائل،

(1) السوفسطائية هم ثلاثة فرق:
اللا أدرية: يشكون في كل شيء.
العنادية: يزعمون أن لا موجود أصلاً.
العندية: يقولون: حقائق الأشياء تابعة للاعتقاد. انظر «التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل» ج3 ص282.

(2) في النسخة «الدالة».

والجواب: أن المراد الجنس ....

فكان الأنسب [بيان][1] مراده ثم يعقبه بما ذكره. ولا يخفى أن ما أفهمه كلامه من أن الحاجة إلى تأنيث الضمير فرع تقدير المضاف ليس بظاهر بل هما مسلكان متغايران كما في الخيالي وغيره ولهذا قال العصام في بيان المقام: هذا توجيه للعبارة بحذف المضاف إلى قوله بهذه القضية إنما احتيج إلى تقدير المضاف لأن المتبادر من العلم بالحقائق كما قال العصام العلم بها تفصيلا. فلا يؤمن صرفه عن الظاهر إما بأن يقدر الثبوت لأن العلم بثبوت الحقائق لا يستدعي تصورها تفصيلا، وإما أن يراد العلم بها أعم من العلم تفصيلا، وإما أن يراد العلم بجنس الحقائق إلا أن التأويل بالعلم بثبوت الحقائق أنسب بما سبقه من الدعوى فلهذا اختار ذلك القائل والشارح أراد رعاية عموم اللفظ ما أمكن لأنسب بيان لأنه أنفع، وبهذا يعني بقوله المتبادر الخ اندفع قول جمع كالخيالي أنه إن أريد بنفي العلم بجميع الحقائق العلم بها تفصيلا فمسلم ولا يضر لعدم ضرورة إرادته، وإن أريد العلم بها ولو إجمالا فانتفاؤه ممنوع، وكيف والحكم بثبوتها لا ينفك عنه؟. انتهى.

قوله: «والجواب» قال شيخ الإسلام: أي عن قوله وقيل المراد العلم الخ.

قوله: «أن المراد الجنس» يعني المدعي ثبوت جنس الحقائق وتحقق جنس العلم بقرينة السياق على ما ذكره ذلك القائل من أن المراد [العلم][2] بثبوتها لا يستغني عن الحمل على الجنس؛ إذ لا ثبوت للجميع كما لا علم بها.

فإن قلت ينظر في قولهم لا علم بجميعها بقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ﴾[3] على ما تقرر في تفسيرها؛ وبأنه تعالى علم جميع الحقائق.

(1) غير واضحة في النسخة.

(2) في النسخة كأنها «المعلم».

(3) البقرة: 31.

رداً على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها.

قلت لعل مرادهم أنه لا علم لعامة الناس كما أشار إليه العصام، ولقائل أن يمنع ذلك ثم يقول: يكفي العلم بوجودها لواحد فتأمل.

قال الشيخ اللقاني: وما تقرر من أن المراد بحقائق الراجع إليها الضمير الجنس لا ينافي بقاء حقائق في قوله أولا حقائق الأشياء على عمومه لاقتران الحقائق الراجع إليها والضمير بأل الجنسية، ونازعه ابن [قاسم][1] بأن الصواب أن الشارح أراد أن المراد الجنس في الموضعين وأن دعوى البقاء يردها قول الشارح ردا الخ.

قوله: «**ردا**» مفعول له على أن المراد الجنس المعلوم تحققه في بعض الأفراد، أي للرد على القائلين الخ بقوله حقائق الأشياء ثابتة وعلى القائلين بأنه «**لا علم بثبوت حقيقة ولا [بعدم]**[2] **ثبوتها**» بقوله: «**والعلم بها متحقق**».

قال العصام: وربما يتوهم أنه تطويل لأن قوله: «**والعلم بها متحقق**» على هذا التفسير لرد نفي العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه ودفعه أن المراد أنه رد على القائلين بالشك في الأشياء ومعنى لا يتم بدون نفي العلم بعدم الثبوت.

نعم؛ لو قال ردا على القائلين بالشك أبداً في ثبوت الحقائق لكان أخصر.

فإن قلت ما وجه الرد عليهم بإرادة الجنس؟.

قلت لأن مدعاهم سالبة كلية ويكفي في ردها الموجبة الجزئية الحاصلة على تقدير الجنس ولا يخفى أنها علة مصححة لا موجبة، إذ الرد لا يوجب إرادة الجنس دون الجميع لأنه كما يكفي فيه الكلية ولا يذهب عليك أنه لا يصح اكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وإن صح لأنه لا خلاف فيه؛ بل في العلم بثبوتها وثبوت الأحوال لها، ولو قال

---

(1) في النسخة «قالم»، والراجح أنه يقصد ابن قاسم العبادي.

(2) بعدم ثبوتها.

(خلافـاً للسوفسـطائية) فإنَّ منهم مَنْ ينكرُ حقائق الأشـياء، ويزعـم أنها أوهام وخيالات باطلة، وهم العنادية،..

والمراد بها الجنس لكان فيها لطافة ولا يرد أن الغرض منه الرد ينافي ما سبق أن الغرض منه التنبيه على وجود ما يشاهد من الأعيان ليمكن [التوصل][1] بذلك إلى معرفة ما هو المقصود لأنه لا تنافي بين الغرضين.

نعم؛ دعوى ثبوت جنس الحقائق لا يفيد ثبوت ما يشاهد إلا أن يقال يفيده بناء على أن الحق بالثبوت ما يشاهد وما يقال أن المراد سابق التنبيه على جنس ما يشاهد [ليس][2] شيء لأن سياق الكلام واضح في أن المقصود الاستدلال بما يشاهد لا بجنسه.

قوله: «**خلافا للسوفسطائية**» فطائفتان ينكران الحكم الأول وطائفة الحكم الثاني كما أشرنا إليه.

قال شيخ الإسلام: هم قوم من حكماء يونان توغلوا في الرياضة حتى أتوا بالهذيان الذي صدر منهم، وسيأتي تفسير سوفسطائي في كلامه.

قوله: «**فإن منهم من الخ**» **قال العصام:** وإنكار حقائق الأشياء يستلزم إنكار ثبوت الأحوال لأن ثبوت الحال فرع ثبوتها فلا يتأتى ما يقال لا اختصاص لنفيهم لحقائق الأشياء، بل يقولون ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة؛ فالأظهر أن يحمل الأشياء في قوله: «**حقائق الأشياء**» ثابتة على المعنى الأعم.

قوله: «**وهم العنادية**» أي منسوبة إلى العناد.

قال شيخ الإسلام: سموا بها لأنهم يعاندون الحقائق ويدعون بأنهم جازمون بأن لا موجود أصلا بل لعدم تحقق نسبة أمر ما إلى آخر في نفس الأمر انتهى.

---

(1) في النسخة «التوصل».

(2) في النسخة «اليس».

ومنهم مَنْ ينكــر ثبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقادات، حتى إن اعتقدنا الشـــيء جوهراً فجوهــر أو عرضاً فعــرض أو قديماً فقديم أو حادثاً فحادث وهــم العِنْدية، ومنهم من ينكر العلم بثبوت شــيء ولا ثبوته، ويزعم أنه شاك وشاك في أنه شاك وهلم جرا، وهم اللاأدرية.

قال العصام: ويمكن أن يقال سموا عنادية لأنهم تمسكوا في مذهبهم بأن لكل قضية معاندا ومقابلا، فمرجعهم في مذهبهم هنا عناد كل حكم إلى آخر انتهى فتأمل.

قوله: «ومنهم من ينكر ثبوتها» قال العصام: أي ثبوتها في نفس الأمر وهو المتبادر فلا يثبت الأشياء إلا في الاعتقاد، والمشهور أنهم وقفوا فيما وقفوا نظرا إلى أن الصفراوي تجد السكر في فمه مرا؛ ونحن نقول يحتمل أنهم وقفوا فيه من اجتماع الضدية على أن الواجب على كل مجتهد وتابعيه ما أدى إليه اجتهاده وليس فيه حكم معين، بل حكمه تابع الاجتهاد ومن تفسير البعض صدق الجزء مطابقة الاعتقاد دون كذبه بعدمها.

قوله: «وهم العندية» نسبوا إلى عند بمعنى الاعتقاد وكما يقال هذه المسألة عند أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ كذا، ولا يخفى أنه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين إلا أن يقال لم يريدوا بكون الأشياء تابعة للاعتقادات أنه يحصل لها ثبوت في نفس الأمر بعد تعلق الاعتقادات، بل أرادوا أن لا ثبوت لها في الاعتقاد انتهى.

قال شيخ الإسلام: سموا بها لنسبتهم الحقائق إلى أنفسهم انتهى.

قوله: «ومنهم من ينكر العلم الخ» ليفاد منه إنكار العلم **«بثبوت شيء ولا ثبوته»** دون إنكار ثبوت المعدوم مع أنه ليس كذلك لأنهم لا يعترفون بالعلم بلا ثبوت المعلوم، فكأنه أريد بالشيء هنا المعنى الأعم من الموجود.

قوله: «ويزعم أنه شاك» مع أنهم لا يعترفون بالاعتقاد ويظهرون من أنفسهم الشك في كل شيء إشارة إلى أنهم اعتقدوا كونهم شاكين وإن أنكروا الاعتقاد. وقيل أرادوا

لنا تحقيقاً: أنَّـا نجزمُ بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعَيَان، وبعضها بالبيان.

بالزعم القول الباطل، وفيه أن القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم.

قوله: «لنا» لما كثر دوران دليلنا على ألسنتهم أقاموا لنا مقامه وليس مختصرا منه؛ والأصل دليلنا.

قوله: «تحقيقا» قال شيخ الإسلام: نصب تحقيقا مع إلزام إما على الحلول أو التمييز أو المفعول له، والدليل التحقيقي ما يثبت المدعي وأن ينهض على الخصم وإلزامي عكسه انتهى.

قال العصام: أي في إثبات دعوانا لا في رد دعواهم حتى يرد أن النزاع مع الخصم إنما يوجه بعد إقامة الدليل على دعواه، فينبغي تقديم دليلهم على هذا الكلام على أنه لا بأس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم.

قال العبادي: وشمل قوله دعوانا ثبوت حقائق الأشياء والعلم بها و[اقتصر][1] الكمال على الأول. قال شيخنا: فيه نظر لأن الدليل المذكور توجهه لما يفيد ثبوت العلم بها، ألا ترى أن معنى قوله إنما يجزم أنا نعلم جزما بالضرورة الخ وأن قوله التزاما الخ لما أفاد ثبوت الحقائق لزم منه إفادة العلم بثبوتها، فالظاهر أن هذا الدليل توجيهه مثبت للمدعي [بأقسامه][2] كما سيأتي بيانه انتهى.

قوله: «أنَّـا نجزم بالضرورة الخ» دفع شبهة اللا أدرية ظاهر أما دفع شبهة العنادية والعندية إما بأن الجزم حقيقة من الحقائق وقد يثبت من غير أن يتعلق به اعتقاد، وأما بالضرورة بثبوت بعض الأشياء في نفس الأمر مع قطع النظر عن اعتقاد بالعيان أو بالبيان يوجب ثبوته لأن الجزم المستند إلى العيان والبيان لا يكون باطلا، لكن في صحته في

---

(1) في النسخة «اقتصار».

(2) في النسخة كأنها «بافامه».

وإلزاماً: أنه إنْ لم يتحقق نفي الأشــياء فقد ثبتــت، وإن تحقق، والنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم، ....

البيان خفاء إلا أن يراد بالبيان البرهان فالأولى بالعبارة والبرهان. بقي أن الجزم بديهة العقل أيضاً يدل عليه؛ فلا وجه لتركه لأنه غير داخل في العيان لأنه ظاهر في الحس.

قوله: «**وإلزاما**» فائدة الدليل الإلزام مع أنه لا مناظرة معهم كما سيجيء حفظ الطالب للحق عن فسادهم؛ فإنه إذا رأى أن لنا ما يلزمهم وأن عدم قبول الإلزام منهم محض مكابرة رسخ فيه اعتقاد بطلانهم وأمن منهم فذكر الدليل الإلزامي لا ينافي ما سيجيء. إن الحق أنه لا مناظرة معهم ولا حاجة إلى أن يقال في دفع التنافي أن قوله والحق أنه لا مناظرة معهم إشارة إلى أنه لا فائدة لذكر الدليل الإلزامي وأن ذكره في الكتب الكلامية عار عن الفائدة.

قوله: «**إن لم يتحقق نفي الأشياء الخ**» قيل يريد بالنفي العدم انتهى، أي يثبت ويكن وليس المراد بالتحقيق اليقين، أي أن نفي نفي الأشياء يثبت الأشياء وإن لم ينف النفع بل تحقق النفع؛ أي كان ووجد فالنفي حقيقة فقد ثبت حقيقة من الحقائق وهي حقيقة النفع، فلم يصح نفي الحقائق على الإطلاق انتهى.

قال العصام: أي إن لم يتحقق نفي جميع الأشياء بمعنى أن لا يتحقق نفي شيء من الأشياء فقد ثبت؛ أي جنس الأشياء إذ قد عرفت أن المراد الجنس ردا على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق [فلم][1] يتجه أن ضمير ثبت إلى الأشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفي الأشياء ثبوتها [إذ ثبتنا][2] تحقق في المتعدد لا يلزم ثبوته، ومن البين أنه كما يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الشيء بناء على أن انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق الشيء بناء على أن نفي تحقق النفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم وإذ كما أن

(1) في النسخة «فلو».

(2) غير واضحة في النسخة.

فقد ثَبَتَ شـــيءٌ من الحقائق، فلم يصح نفيها على الإطلاق. ولا يخفى أنه إنما يتم على العِنَادِيَّة.

تحقق النفي يستلزم المدعي وهو نفي ثبوت جنس حقائق الأشياء وكذلك يستلزم بطلان نفسه بناء على استلزام اجتماع النقيضين لأن نفي جميع الأشياء يستلزم أن لا يتحقق الشيء وأن تحقق النفي وهو بشيء؛ وإذا بطل تحقق النفي فقط حقق الشيء.

قوله: «**فقد ثبت**» أي ما ادعينا وهو المطلوب.

قوله: «**فلم يصح نفيها على الإطلاق**» بأن يقال حقائق الأشياء غير ثابتة من غير قيد فإنه يعم جميع الحقائق، والحال أن بعضها وهو النفي محقق الثبوت على ما أدى إليه هذا الإلزام.

قوله: «**ولا يخفى**» كأنه إشارة إلى جواب سؤال مقدر وهو أن يقال: ما الفرق بين هذين الدليلين المذكورين؟. فأجاب بقوله: ولا يخفى الخ.

حاصل الجواب أن يقال إن الدليل الأول على جميع طوائف السوفسطائية لأنه يثبت حقائق الأشياء والعلم بالحقائق معا، والدليل الثاني لا يتم إلا على العنادية دون العندية واللا أدرية لأن هذا الدليل إنما يثبت نفس الحقيقة لا ثبوتها والعلم ثبوتها.

قوله: «**أنه**» الدليل الذي لا ذكرنا بطريق الإلزام.

قوله: «**إنما يتم على العنادية**» قال العصام كالكمال والخيالي هذا يخالف ما في شرح المقاصد أنه يتم إلزام على العنادية والعندية والحق معه، لأن العندية تنكر ثبوت الأشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال إن لم يتحقق ثبوت الأشياء في حد ذاتها فقد ثبت وإلا فتحقق النفي وهو حقيقة من الحقائق، هذا وقد عرفت أن المقصود بالإلزام ليس إلزام السوفسطائي بل حفظ الطالب على فساد، فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثلاث انتهى.

وأشار الكستلي إلى أنه لا مخالفة بين ما هذا وما في شرح المقاصد وعبارته في

قالوا: الضروريات منها حسيات، والحسُّ قد يغلط ....

تقرير الشق الثاني من الدليل وأن تحقق معنى النفي واتصف به الأشياء حتى انتفت فقد تقرر إلى آخر كلامه فراجعه، وقول الكمال بمعنى الوجود ذهنا نظر فيه ابن قاسم بأن مجرد الوجود في الذهن لا يكفي؛ إذ قد يوجد في الذهن ما لا ثبوت له في نفس الأمر.

ثم رأيت الكستلي قال: يريد ـ أي الشارح ـ بقوله: «**أنه لم يتحقق نفي الأشياء**» أن لم يكن النفي وصفا مخصوصاً ومعنى معينا عارضا للأشياء وثابتا لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة والأوهام الباطلة، لم تكن الأشياء منفية إذ المنفي هو الموصوف بصفة النفي وإذ لا نفي لاتصاف لشيء من الأشياء فيلزم تحقق الأشياء انتهى. فقوله: يلزم تحقق الأشياء بل المتجه أن المراد بالتحقق الثبوت والتقرير في نفس الأمر منه تحققها في الخارج أي وجودها فيه.

قوله: «**قالوا**» أي السوفسطائية [...] قيل هل لهم تمسك وحجة؟. فقالوا بيانا لدليلهم المزخرف.

قال العصام: المشهور أن هذا دليل اللا أدرية والاكتفاء باستدلالهم لأنهم مثل السوفسطائية، فإذا بطل مذهبهم فغيرهم بطريق الأولى. أو نقول هذا دليل اللا أدرية بلا [ضميمة][1] ودليل نفي الثبوت للفريقين الأخيرين بضميمة أن ما لا دليل عليه ليس بثابت لأن الأصل العدم ودليل أن للأشياء ثبوتا تابعا للاعتقاد مما لا ينافي دعوى عدم الثبوت في نفسه، فلا يتم المعرض له لمن يدعي ثبوت الشيء في نفسه انتهى.

قوله: «**حسيات**» أي منسوبة إلى الحس وأراد بالحسيات ما للحس مدخل فيها، فيتناول التجزئات وأحكام الوهم من الحدسيات والمحسوسات والمشاهدات.

قوله: «**والحس قد يغلط**» وهو كيعلم، والغلط بالطاء في الحساب وغيره إذ هو في

(1) جاء هنا وفي الموضع القادم في النسخة كأنها «ضممة».

كثيراً، كالأحول يرى الواحد اثنين، والصفراوي يجد ....

المنطق وما هو في الحساب بالتاء كما في القاموس[1].

قوله: «**كثيرا**» **قال شيخ الإسلام:** أي كثير في نفسه وإلا فهو قليل بالنسبة إلى الإصابة كما يفيده قد يرى الواحد الخ انتهى، فلا حاجة إلى حمل قد على التحقيق أو التكثير.

قوله: «**كالأحول**» **قال العصام:** المراد بالأحول الأحول الغير النظري فإنه لا يرى الواحد اثنين كما بين في محله.

والحاصل أن المراد به الأحول العارض. قال في شرح المواقف: هو الذي [يقصد][2] الحول تكلفا فإن النور البصري يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين متلاقيان، قيل وحولهما إلى العينين ثم يتباعدان ويتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين. ثم إن كانت العصبتان مستقيمتين كما في عين الأحول فالأمر ظاهر وإن وقع الانحراف فيهما أو في أحدهما كما في من ذكر فبسببه يرى الخ[3].

قوله: «**يرى**» **قال شيخ الإسلام:** يرى هنا بصرية ضمنها معنى يعلم فعداه إلى الاثنين انتهى. ما أحسن قوله: إلى اثنين إذ فيه تورية باحتمال الإيراد إلى مفعولين ولفظ اثنين.

قال العصام: وقوله «**اثنين**» مصدر، أي يرى رؤية اثنين وكذا مراً، أي يجد الحلو وجدان مر أو يصيب إصابة مر لأن الرؤية والوجدان إذا كانا ذوي مفعولين يكونان بمعنى اليقين.

قال البقاعي: فنصب اثنين بتضمين يرى فعلا من أفعال القلوب كحسب، فيكون التقدير يرى الواحد حاسبا أو ظانا اثنين.

---

(1) انظر «القاموس» ص878.

(2) في النسخة «نبعده».

(3) انظر «المواقف» ج1 ص84.

الحلو مراً. ومنها بديهيات، وقد يقع فيها اختلافات، وتعرض شــبه يفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة، ....

قوله: «**الحلو**» كالسكر والعسل مراد هذا غلط ذوقي وربما يتأذى برائحة المسك ويستلذ برائحة السرجين[1] كالجعل والكناس.

قوله: «**ومنها بديهيات**» جمع بديهة نسبة إلى [البديهة][2] وهي أول كل شيء وما يفجأ منه[3].

قال محي الدين: والمراد منها الأوليات انتهى.

والبديهي في الاصطلاح يطلق على معنيين: أحدهما يرادف في الضروري، والثاني وهو المراد هنا أن البديهي ما لا يحتاج في الحكم به إلى غير تصور الأطراف ككون الجزء أقل من الكل لأنه لا يحتاج فيه إلى أكثر من تصور الجزء والكل والقلة.

قوله: «**وقد يقع فيها اختلافات**» وأحد المخالفين غالط فلا أمان فيه.

قوله: «**وتعرض**» هو بكسر الراء من قوله عرض له كذا يعرض ظهر، وأما عرض العود على الإناء والسيف على فخذه بالضم والكسر معا[4].

قوله: «**إلى أنظار دقيقة**» فيكون في معرض الغلط لاحتمال أن لا ترتفع الشبهة أو يغلط في رفعها، فهذا أولى مما حمل الشارح عليه من أن الاختلاف فيه ينافي البديهة كما يشعر به قوله «**والاختلاف في البديهي لعدم الألف أو لخفاء في التصور لا ينافي البداهة**».

---

(1) **السرجين**: الزبل. انظر «المعجم الوسيط» ج1 ص881.

(2) غير واضحة في النسخة.

(3) انظر «القاموس» ص1604.

(4) انظر «المعجم الوسيط» ج2 ص91.

والنظريات فرع الضروريات، ففسادها فسادها، ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء.

قلنا: غَلَطُ الحِسِّ في البعض لأسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط، والاختلاف في البديهي لعدم الألف أو لخفاء في التصور لا ينافي البداهة، وكثرة الاختلافات لفساد الأنظار لا ينافي حقيقة بعض النظريات.

قوله: «**والنظريات**» حال.

قوله: «**اختلاف العقلاء**» أي من الاختلاف في الضروريات.

قوله: «**قلنا**» جواب من أهل الحق.

قوله: «**غلط الحس في البعض**» أي من الضروريات الحسية.

قال العصام: لما كان دليل السوفسطائية إلزاميا يكون البحث معهم نافعا لأنه يمنع الإلزام.

قوله: «**لأسباب جزئية**» **قال شيخ الإسلام**: أي كما نرى القطرة خطا والشعلة المدارة بسرعة دائرة بسبب اتصال الشعاع بذلك في زمن قليل انتهى. قيل وهي الأحولية والصفراوية بسبب الانحراف في العصبتين أو في أحدهما.

قوله: «**لا ينافي الجزم بالبعض**» كقولنا الشمس مشرقة، والنار محرقة، والماء بارد إلى غير ذلك.

قوله: «**بانتفاء أسباب الغلط**» وهي الأحولية والصفراوية ومثل إدراك حلاوة العسل والسكر.

قوله: «**والاختلاف إلى آخره**» هذا جواب عن الثاني، والاختلافات مبتدأ ولا تنافي البداهة خبره.

قوله: «**وكثرة الخ**» هذا جواب عن الثالث؛ وإعرابه كإعراب ما سبق.

والحقُّ أنه لا طريق للمناظرة معهم، خصوصـــاً اللاأدرية، لأنهم يعترفون بمعلومٍ ليثبت به مجهول، بل الطَّريقُ تعذيبهم بالنار، ليعترفوا أو يحترقوا.

قوله: «والحق أنه لا طريق الخ» ولا ينفع التحقيق [ولا الإلزام][1] لأنه لا اعتقاد لهم حتى يذكر في الإلزام، بل كل حكم عند غير اللا أدرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له حتى بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

قوله: «لأنهم [يعترفون][2]» أي لأن اللاأدرية، فالمراد بمعلوم المعلوم التصديقي وإلا فهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين.

قال العصام: ولك أن تقول يعترفون بالشك أيضاً، بل يقولون إنا شاكون وهلم جرا. ولك أن ترجع الضمير إلى السوفسطائية مطلقا، فالمراد بالمعلوم اليقين. وفيه أنه يكفي للإثبات الظن الصادق وحمل المعلوم إلصاق ظنا كان أو غيره بعيد.

قوله: «بل الطريق» أي في إلزامهم.

قوله: «تعذيبهم بالنار» قال العصام فلا يلزم من هذا تجويزه شرعا حتى يرد أنه غير جائز وإطلاق الحكمة وهي العلم بالأشياء على ما هو عليه كإطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم، ويمكن أن نسبتهم إلى سوفسطائية لأنه لا حكمة عندهم إلا بموهمة؛ إذ كل ما سيجيء حكمة عندهم خيالات وأوهام أو شكوك أو أمور غير ثابتة للاعتقادات، فلا علم ثابت على مر الدهور بزعمهم.

قوله: «ليعترفوا» كما حكي أن أبا حنيفة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أمر بإلقاء السوفسطائي في النار فجعل يجزع منها ويتألم، فقال أبو حنيفة: لا حقيقة للنار فلا تتألم؛ أنت كاذب في هذا الجزع، فرجع عن مذهبه وتاب.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) في النسخة «لا يفرقون».

وسوفسط اسم للحكمة الموهومة والعلم المزخرف، لأن سوفا معناه العلم والحكمة، واسطا معناه الزخرف والغلط، ومنه اشتقت السفسطة، كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا، أي محب الحكمة.

(وأَسْبَابُ العِلْمِ) ....

قوله: «**الموهومة**» يقال موهت الشيء إذا طليته بالذهب أو الفضة وتحت ذلك نحاس أو حديد، ومنه التمويه وهو **قوله:** «**واسطا معناه المزخرف**».

قوله: «**ومنه**» أي من سوف واسطا، وهو متعلق باشتقت أي محب الحكم.

قال العصام: الأوجه أن محب الحكمة كناية عن عالم الحكم، فيكون بمعنى الحكم وبناء الكناية على ما اشتهر أن المرء لا يزال عدوا لما جهله.

قوله: «**وأسباب العلم**» أي أسباب حصول العلم الحادث.

قال العصام: لما أثبت العلم بالحقائق رداً على السوفسطائية وكان منشأ إنكارهم الطعن في الحس وبديهة العقل والنظر المتفرع عنها عقبه بإثبات الحس والعقل فقال: وأسباب العلم ثلاثة إشارة إلى إثبات الشيئين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح تحقق العلم حقائق الأشياء، وإنما أتى باسم الظاهر دون الضمير كما الظاهر لئلا يتوهم عوده إلى العلم المتعلق بحسب الحقائق بجميع الأشياء أن المراد بيان أسباب العلم من غير ملاحظة إضافته إلى شيء، وعرف العلم على وجه أدرج فيه إدراك الحواس [أرجح و][1] أنسب بجعل الحواس من أسباب العلم.

قال شيخ الإسلام: قيل لا يقال إن المقام مقام إضمار فكان اللائق أن يقول وأسبابه لأنا نقول هذا العلم أعم فليس المقام مقام إضمار تأمل.

ومعنى كون الشيء سبباً للعلم عند الأشعري أن العلم يحصل عقبه عادة من غير

---

(1) في النسخة كأنها «أرجح».

وهو صِفَةٌ يتجلى بها المذكورُ لمَنْ قامت هي به، ....

توليد ولا إيجاب بناء على استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء وأنه تعالى قادر مختار، وذهب المعتزلة إلى أن النظر يولد العلم بناء على ما ذهبوا إليه من استناد بعض الحوادث لغير [الله][1]، فالنظر فعل العبد يولد فعلاً آخر هو العلم. و[ذهب][2] الإمام الرازي إلى أنه يستلزمه فلم يتخلف كما يستلزم وجود الجوهر العرض انتهى.

قوله: «**وهو صفة يتجلى بها المذكور**» الباء للآلة ويصح أن تكون للسببية.

قال شيخ الإسلام: باللسان أو القلب، واختار على المعلوم سلامته من الدور وعلى الشيء لشموله [المعلوم][3] وتعريف العلم بما قاله هو على رأي من يجعل العلم [غير][4] ذات [التعلق][5] وهو ما ذهب إليه جماعة من الأشاعرة، أما من يجعله نفس التعلق؛ أي الإضافة بين العالم والمعلوم وهو ما اقتصر [عليه][6] جمهور المتكلمون فيعرفه بأنه التجلي المذكور، وللكمال بن أبي الشريف [واللقاني][7] هنا كلام ردده العلامة العبادي فراجعه.

قال العصام: ولم يكتف بقوله يتجلى بها المذكور لأن النور صفة يتجلى بها المذكور وكذا كل صفة بما يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هي به لأن إدراك الحيوان العجم داخل فيه وليس بعلم، فأخرجه بقوله لمن قامت به. وفيه أنه لو فسر من ذوي العقول لخرج علم الواجب فبلغوا قوله الخلق، ولو فسر بذوي العلم لزم الدور

---

(1) غير واضحة في النسخة.

(2) ساقطة من النسخة.

(3) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(4) غير واضحة في النسخة.

(5) في النسخة «العلق».

(6) ساقطة من النسخة.

(7) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

أي يتضح ويظهر ما يذكر، ويمكن أن يعبر عنه موجوداً كان أو معدوماً، فيشـــمل إدراك الحواس ....

ويمكن دفعه بأن العلم المأخوذ في تفسير من أعم حتى يشمل الظن فتأمل انتهى.

وقوله الكمال المراد بالعلم الحادث كما يفيده قوله للخلق قد لا ينافي ذلك لأنه لجواز حمله على أنه بيان للمراد بعد اعتبار إخراج علم الواجب بقوله للخلق فتأمله.

قوله: «**أي يتضح ويظهر**» أي من شأنه أن يذكر دفع بهذا التفسير ما أورد من المذكور حقيقة هو ما تعلق به الذكر؛ فيلزم أن يكون الحد غير جامع لجميع أفراد [المحدود][1] إذ يخرج منها الصفة المتعلقة بالشيء القائم بالضمير مع أن هذه الصفة المتعلقة به من أفراد العلم، وحمل المذكور على الجار على اللسان دون المذكور بالقلب لأنه [المتبادر][2] من الذكر، لكن إطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية للشيء باسم الدال.

قوله: «**ويمكن أن يعبر عنه**» قيل عطف على قوله «**يظهر**» فيه تنبيه على أن المراد بالمذكور المذكور بالإمكان لا بالعقل ليشمل العلم بما لم يذكر أصلا. ومحصله أن المراد بالمذكور ما يصح أن ينحصر بعبارة دالة عليه.

قال العصام: وفي وجود ما لم يذكر أصلا ولو بوجه أعم تأمل انتهى.

قوله: «**فيشمل**» أي التعريف المذكور بناء على تفسير التجلي.

قوله: «**إدراك الحواس**» إضافة الإدراك إليها مجاز من قبيل إسناد الشيء إلى الله والحواس.

قال البردعي: بالحاء والجيم من حس، أي عرف وجس، أي طلب وبحث. وهي المشاعر وسنذكر عددها انتهى.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) في النسخة «المتبار».

وإدراك العقــل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية، بخلاف قولهم: صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض، ....

قال السيد: مشعر أي موضع الشعور أو آلته، وهي قوة الدراكة.

قوله: «**من التصورات الخ**» قيل بيان لإدراك العقل انتهى.

قال البردعي: أي سواء كان كل من الإدراكين من قبيل التصورات والتصديقات انتهى، فتأمل فيه حق التأمل.

قوله: «**اليقينية وغير الخ**» قيل هما صفتان للتصديقات فقط وغير اليقينية كالظنيات والجهليات وفيه تأمل.

قال شيخ الإسلام: بيان للتصديقات فقط بناء على أن التصورات لا نقائض لها أو لها معا بناء على أن لها نقائض انتهى. قال بعض المحققين بخلاف التصورات لأنها لا تكون إلا يقينية على ما يأتي تحقيقه.

قوله: «**بخلاف قولهم**» أي الأصوليين في تعريف العلم صفة الخ.

قوله: «**توجب الخ**» **قال شيخ الإسلام**: أي توجبه عادة.

قوله: «**تمييزا**» قال الطبلاوي: خرج به عن الحد ما عدا الإدراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلاً، فإن هذه الصفات توجب لمحلها تمييزا عن غيرها ضرورة أن الشجاعة لشجاعته ممتاز عن الجبان؛ وكذلك السواد كسواده متميز عن الأبيض. وأما الإدراكات فإنها توجب لمحالها تمييزا عن غيرها على قياس ما تقدم، وتوجب لها أيضاً تمييزا لمدركاتها عما عداها، أي تجعلها بحيث تلاحظ مدركاتها وتميزها عما سواها انتهى.

قوله: «**لا يحتمل النقيض**» **قال شيخ الإسلام**: أي لا يحتمل متعلقها نقيض ذلك التمييز، فخرج به الصفات الإدراكية التي توجب الظن والاعتقاد أو الوهم فإنها وإن كانت توجب تمييزا لكن يحتمل متعلقها النقيض.

فإِنَّه وإِنْ كان شَــامِلاً لإِدْرَاكِ الحَوَاس بِنَاءً عَلى عَدَمِ التَّقْيِيدِ بِالمَعَاني، ولِلتَّصَوُّراتِ بِنَاءً عَلَى أَنَّهَا لَا نَقَائِضَ لَها بِنَاءً عَلَى مَا زَعَمُوا، ....

قال يوسف الأصم: بأنه لا يجوز وقوع الظرف المخالف له لا حالا ولا مآلا، فيخرج الوهم والظن والشك واعتقاد المقلد لأنه يزول بالتشكيك والجهل المركب لاحتمال أن يطلع صاحبه في المستقبل على ما في الواقع فيزول ما حكمه به أولا انتهى. أي من الإيجاب والسلب إلى نقيضه.

قال في شرح المواقف: ومحصله أن العلم صفة قائمة بمحل توجب تلك الصفة إيجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز، فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لأن التمييز المتفرع على الصفة إنما هو له لا للصفة؛ ولا شك أن تمييزه إنما هو لشيء تتعلق به تلك الصفة وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض انتهى.

قوله: «بناء على عدم تقييد بالمعاني» حيث لم يقل توجب تمييزا بين المعاني.

قال شيخ الإسلام: تنبيه على أن تعريف العلم بما ذكر على رأي الأشعري من شمول العلم لإدراك الحواس، أما من لا يرى ذلك فيعرفه بأنه صفة توجب تمييزا بين المعاني فيخرج المحسوسات بالحس الظاهر كإدراك زيد مثلا حال رؤيته، إذ المراد بالمعاني ما يقابل العينية الخارجية وهي الأمور العقلية كلية كانت أو جزئية؛ ويدخل إدراكه قبل رؤيته لأنه إنما يوجد حينئذ على وجه كلي ولا شيء من الكلي بخارجي وإدراكه بعد رؤيته لأن ذلك المدرك وإن كان على وجه جزئي لكنه خيال محض، فهو من قبيل المعاني.

قوله: «بناء على أنها لا نقائض لها» لأنه لو كان للتصورات نقائض لم تكن مجتمعة في الذهن دفعة واحدة كتصور زيد وعدمه، لكن الذهن يتوجه إلى هذين التصورين دفعة بخلاف التصديق لأنه لا يتوجه إلى التصديقين.

قوله: «بناء على ما زعموا» أي ظنوا.

لكنه لا يشمل غير اليَقِينِيَّات من التصديقات.

هذا ولكن ينبغي أن يحمل التجلِّي على الانكشاف التام ....

قال البردعي: إن [قيدا][1] للمنع؛ أي زعموا وظنوا أن لها نقائض، وإذا كان قيدا للنفي كان المعنى القدر انتهى، وفيه توقف.

قوله: «من التصديقات» قال شيخ الإسلام: بيان لغير اليقيني فافهم أن التعريف يشمل غير اليقيني من التصورات.

قوله: «هذا» إشارة إلى ما مر **قال شيخ الإسلام**: أي خذ هذا أو الأمر هذا أو هذا كما ذكر، وهو يؤتى به للفصل بين كلامين يتعلقان بشيء واحد وبينهما اختلاف بوجه ما كما في قوله تعالى ﴿ هَٰذَا ۚ وَإِنَّ لِلطَّٰغِينَ لَشَرَّ مَـَٔابٍ ﴿٥٥﴾ ﴾[2] والواو بعده للحال فتفيد لما بعدها نوع ارتباط بما قبلها.

قوله: «أن يحمل» قال القريمي: إشارة بأن قولهم صفة توجب الخ أولى من التعريف السابق وهو الوجه عندي لما في التعريف من نوع خفي أو ضرب من التجويز على ما لا يخفى وفي شرح المقاصد ما يقوي هذا الوجه انتهى.

قال شيخ الإسلام: هذا الحمل وإن كان مجازا وهو لا يدخل التعريف لكنه دخل فيه هنا لكونه مجازاً مشهوراً عرفاً.

قوله: «التجلي على الانكشاف التام» أي في التعريف، وعلى هذا لا يشمل غير اليقينيات وهو ظاهر، فالفرق بينهما حينئذ أنه بالمعنى الأول شامل لإدراكه الحواس مطلقاً والتصورات كذلك بخلافه بالثاني لتوقف شمولها على المباينين المذكورين في الشرح، فلو لم يحمل لم يكن التعريف مانعاً.

---

(1) في النسخة كأنها «أفيدا».

(2) صٓ: 55.

الذي لا يشمل الظن، لأنَّ العلم عندهم مقابل للظن.

(للخَلْقِ) أي المخلوق، مــن الملك والإنس والجن، بخلاف علم الخالق تعالى،

قوله: «**للخلق**» جعل الشارح نعتا للعلم. قال ابن قاسم: أو حال من العلم أو اللام بمعنى من متعلقة بالعلم.

قال العصام: ولا يخفى أنه لا حاجة إلى ذكر قوله «**للخلق**» ويصح أن أسباب العلم ثلاثة إذ لا سبب لعلمه تعالى.

قوله: «**أي المخلوق**» **قال العصام:** أشار إلى أنه ليس باقياً على معناه المصدري فهو بمعنى اسم المفعول وبينه بقوله «**من الملك الخ**»، وقرينة حمله على المخلوق موجودة وهي أنه لا معنى لجعل أسباب العلم لنفس الإيجاد.

قوله: «**من الملك**» هو عند الجمهور المتكلمين جسم لطيف نوراني له قوة لتشكل ولا ينمو كغيره من الحيوان، بل ظواهر الأحاديث على أنه يخلق ابتداء على الصورة التي يخلق عليها.

قال العصام: تقدم الملك لا يناسب الحكم بكون الإنس أفضل وأن الأهم بيان أسباب علم البشر انتهى.

ويجاب بأن تقديمه لأنه سابق في الوجود ولأن في ثبوتها له نوع خفاء، ولأنه واسطة البشر في بعضها فتأمل.

قوله: «**والجن**» وهم أجسام لطيفة نارية لها قوة التشكل، وفي كلامه إشارة إلى أن أل للاستغراق؛ أي فيمن يعقل، إذ المقام في بيان أسباب العلم.

قوله: «**بخلاف علم الخالق**» **قال العصام:** جعل قوله «**للخلق**» قيداً للعلم ولك أن تجعله قيداً للأسباب؛ أي أسباب العلم الثابتة للخلق انتهى. وليس فيه كبير جدوى مع مخالفته الظاهر، قاله الطبلاوي.

فإنه لذاته لا لسبب من الأسباب.

قوله: «**لذاته**» قال البردعي: أي الخالق، فهذا الضمير راجع إليه لا إلى علمه وإلا يلزم أن يكون علم قائماً بذاته كذاته كما ذهب إليه أفلاطون.

قال شيخ الإسلام: أي فإن علمه لذاته تعالى لاقتضائها وجوده تعالى على ما هو عليه من العلم وغيره، فلا يحتاج إلى سبب يفضي إلى ذلك انتهى.

قال الطبلاوي: أي ذات الخالق تعالى اقتضى كون الصفة الكاملة الحقيقية الأزلية التي توجب انكشاف المعلومات له تعالى كما اقتضى سائر أوصاف الكمال كالقدرة والإرادة، فلا يمكن تخلف شيء من تلك الصفات عن الذات المقدس؛ ولهذا أردفه بقوله إيضاحاً لا لسبب من الأسباب، وبهذا اندفع ما يقال أن قوله «**لذاته**» يناسب مذهب المعتزلة والفلاسفة القائلين بأنه تعالى عالم بذاته لا بصفة حقيقية قائمة بذاته على أنه إنما كان يتوهم ذلك لو قال بذاته وفي قوله «**فإنه لذاته**» رد على من قال إنه عين ذاته، وفي العصام قيل يريد لا لسبب غير ذاته لئلا ينافي قول لذاته.

قلت هذا إنما يحتاج إليه [لوضع][1] إطلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع في عبارته فيما بعد أن السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله وفيه نظر، ولك أن تجعل اللام في قوله «**لذاته**» صلة الثبوت لا للتعليل فيكون التقدير فإنه ثبات لذاته لا لسبب من الأسباب.

نعم؛ في كون علمه تعالى لذاته من غير مدخلية غير ذاته تأمل لأن السمع والبصر منه لانكشاف المسموع والمبصر إلا أن يقال إنهما ليسا سببين للعلم بالمسموع والمبصر؛ بل سببي تعلق علمه تعالى تأمله فإنه دقيق جداً. بقي أنه يتوقف العلم على حياته ووجوده انتهى.

---

(1) في النسخة «لوضح».

(ثَلاثَةٌ: الحَوَاسُّ السَّلِيمَةُ، وَالخَبَـرُ الصَّادِقُ، وَالعَقْلُ) بحكم الاستقراء...........

قال العلامة العبادي: ولك أن تقول أن الذات الكريمة كائنة في ذلك كما [لفت][1] في صفة العلم على أن الوجود عين ذاته لا غيرها على ما سيأتي انتهى.

قوله: «**الحواس**» ظواهر الأحاديث كالأحاديث الناهية لداخل المسجد عن أكل ذي ريح خبيث دالة على أن للملك حواسَّ[2].

قوله: «**السليمة**» بخلاف [الفاسدة][3] فإنها لا [وقوف][4] عليها فلا تصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق، ولا يكفي التقييد إذ لا بد من العلم بالصدق أيضاً وله وجه لإطلاق العقل عن مقابل السلامة وفيه بحث لأن الحواس الفاسدة والخبر الكاذب يفيدان التصور، فلا يصح حصر أسباب العلم مطلقاً في الثلاثة إلى آخر ما حرره العصام فراجعه.

قوله: «**بحكم الاستقراء**» **قال شيخ الإسلام:** لا يحكم العقل إذ الحصر إن كان مترددا بين النفي والإثبات بجزم العقل بمجرد ملاحظة مفهومه بالانحصار فعقلي و[إلا][5] فاستقرائي، أي فيسند انحصاره إلى التتبع والاستقراء سواء كان في الجزئيات كانحصار أسباب العلم فيما ذكر والدلالة اللفظية في الثلاثة أم في الأجزاء كانحصار الجسم المركب من أجزائه من العناصر عند القائل بتركيبه منها، وأما ما ذكره من الترديد في الاستقراء فهو لبيان توجيه الانحصار في المذكورات لا لبيان الحصر، وبما تقرر علم أنه ليس المراد بالاستقراء هنا ما يقابل التمثيل والقياس إذ هو استدلال بأحكام الجزئيات على حكم الكلي لا لبيان الحصر، والمراد بالخارج هنا الخارج عن المشاعر.

---

(1) في النسخة كأنها «كفت».

(2) منها ما جاء في البخاري عن النبي ﷺ أنه قال «من أكل الثوم أو البصل من الجوع أو غيره فلا يقربنَّ مسجدنا». انظر «صحيح البخاري» ج1 ص291.

(3) في النسخة كأنها «الماونة» وكذلك في الموقع القادم، وسوف أصححها بما يناسبها تلقائيا.

(4) غير واضحة في النسخة.

(5) في النسخة «ان».

ووجه الضبط: أن السبب إن كان من خارج فالخبر الصادق، وإلا: فإن كان آلة غير المدرك فالحواس، وإلا فالعقل.

قال بعض الأفاضل: المقصود من القسمة تحصل الأقسام لا تعدية حكمها إلى مقسمها فإنها إنما يتصور بعد تحصيلها ومعرفة أحكامها.

واعلم أن الاستقراء هنا تتبع العقل لما وجد في الخارج من الأسباب لا أنه يتبع جميع الأسباب الممكنة عنده وفي إسناد الحكم للاستقراء بحاكم يتتبع الحجج التي تذل بها الخصوم تشبيها مضمرا في النفس لم يصرح بشيء من أركانه سوى باسم المشبه، فهو استعارة بالكناية تتبعها استعارة تخييلية، وهي إضافة الحكم الذي من خواص المشبه به للاستقراء. ثم أشار إلى وجه ذلك معبرا بالضبط إشارة إلى أنه لتعليل الانتشار ورفعا إلى توهم أنه حصر عقلي فقال: وجه الضبط الخ.

قال مولانا أحمد: يعني انحصار أسباب العلم في هذه الثلاثة المذكورة حصر استقراء، أي لا حصر عقلي لأن القسم الأخير مرسل انتهى. وبين [السيد وجه][1] في حاشيته على شرح المختصر للعضد وجه إرساله وأطال عليه فراجعه.

قوله: «**من أمر خارج**» من ذات المدرك الذي هو الشخص لا العقل.

قوله: «**فإن كان آلة غير المدرك**» قيل خبر بعد خبر [لكن][2] لا صفة آلته كما يتوهم من ظاهره فافهم.

قوله: «**وإلا فالعقل**» يفيد أن العقل آلة ليس غير المدرك، فينبغي أن يترك وصف الآلة بغير المدرك على أن ما سبق من أن تعريف العلم شامل لإدراك الحواس يوجب أن تكون الحواس مدركة إلا أن يجعل تجوزا فتأمل العصام.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) في النسخة «لكان».

فإن قيل: السببُ المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى، لأنها بخلقه وإيجاده من غير تأثير للحاسة. والخبر الصادق والعقل والسبب الظاهري كالنار للإحراق.............

قال البردعي: وإن لم تكن آلة غير المدرك بل كان آلة ومدركاً فالعقل والدرك في الحقيقة النفس بمعنى المحوس على مذهب المتكلمين والعقل آلته على ما يشعر به تعريف [العامل][1] على ما سيأتي.

قوله: «**فإن قيل السبب المؤثر الخ**» إطلاق السبب على الله تبارك وتعالى يحتاج إلى توقيف ولا توقيف، فالتعبير به غير حسن، فكان ينبغي أن يقال الموجد للعلوم أو الخالق لها؛ ويجوز ذلك.

قال شيخ الإسلام: في إطلاق لفظ السبب على الله تعالى تجوز على قول الجمهور أن أسماء الله توقيفية إذ لم يرد فيها توقيف.

وحاصل السؤال أنه إن أريد بالسبب السبب الحقيقي لعد شيء من الثلاثة سبباً أو الظاهري، فلا وجه لعد شيء من الأولين سبباً أو المفضي في الجملة، فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة انتهى.

قال العصام: الأولى أن يقول الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لأن إطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج إلى توقيف انتهى.

أقول: إطلاق الواهب عليه تعالى يحتاج إلى توقيف أيضاً فتأمل.

قوله: «**من غير تأثير للحاسة**» الأولى فيه من غير مدخلية لغيره تعالى؛ إذ لا سبب لغير الله، أي لا سبب سوى الله تعالى ولا توقف في تأثيره تعالى شيء؛ كذا قاله العصام.

قوله: «**كالنار للإحراق**» تشبيه لا تمثيل.

---

(1) مترددة في النسخة بين «العام» و«العامل».

هو العقل لا غير، وإنما الحواس والأخبار آلات وطرق في الإدراك.

والســـببُ المفضي في الجملة بـــأن يخلقَ الله فينا العلم معـــه بطريق جري العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة، بل هاهنا أشياء أخر، مثل الوجدان ....

قال البردعي: كما أن النار سبب ظاهر للإحراق المتعلق بالجسم المحرق كذلك العقل سبب ظاهر للعلم المتعلق بالمعلوم، وهذا القدر كاف في تشبيه العقل بالنار.

قوله: «**هو العقل لا غير**» **قال العصام:** فيه أن الظاهر أن العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار؛ فالسبب الظاهري كالنار هو النفس. [«**وإنما الحواس**» جواب سؤال][1]

قوله: «**آلات**» **قال شيخ الإسلام:** راجع إلى الحواس.

قوله: «**وطرق**» **قال شيخ الإسلام:** راجع إلى الإخبار. ففي كلامه لف ونشر مرتب.

قوله: «**قيل**» جعل الإخبار طرقاً باعتبار أنها بمنزلة الطريق في وصول العلم إلينا.

قوله: «**في الإدراك**» راجع لهما.

قوله: «**والسبب المفضي**» مبتدأ ولا ينحصر الخ خبر.

قوله: «**بطريق جري العادة**» أي عادة الله جارية على أن يخلق العلم في العبد عند استعمال العبد سبباً من الأسباب المذكورة وإن جاز التخلف عنه لأن ذلك الخلق ليس بواجب على الله تعالى.

قوله: «**والآلة**» عطف على قوله «**المدرك**» وكذلك «**الطريق**».

قوله: «**مثل الوجدان**» الذي نجده بنفوسنا أو بآلتها كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا وغير ذلك.

---

(1) جاءت هذه الجملة في هامش النسخة والراجح أن موضعها هنا.

والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات.

قلنا: هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد، والإعراض عن ....

قوله: «بمعنى ترتيب المبادي» أي حركة الذهن نحو المبادي ورجوعها عنه إلى المطالب، فلا بد فيه من الحركتين بخلاف الحدس إذ لا حركة فيه أصلا لأن الانتقال فيه دفعي لا تدريجي.

قوله: «قلنا: هذا» قال شيخ الإسلام: أي حصر الأسباب في الثلاثة انتهى. عدل عن قول الكمال أي عد الأسباب ثلاثة لما يلزم عليه من الإشكال مع قوله في المقولة التي بعده.

وحاصل الجواب اختبار الشق الأخير وبيان وجه الحصر فتأمل.

قوله: «على عادة المشايخ» أي مشايخ ما وراء النهر.

وقال البقاعي: مشايخ مذهب المصنف وهم الحنفية.

وقال الفيومي: مشايخ السنة، وينبغي حمله على مقدمهم، أي اخترنا أن المراد السبب المفضي وحصر الشيخ إياه في الثلاثة مع كونه أعم منها على عادة مشايخ السنة [المقتدين][1] في الاقتصار على المقاصد، أي الأمور المقصودة لهم.

قال شيخ الإسلام: حاصل الجواب مع اختيار الشق الأخير وبيان وجه الانحصار في الثلاثة بما حاصله أن كلا من الحواس والخبر وإن كان المدرك بواسطتها هو العقل لما اختصر بفائدة لم توجد في غيره من الأسباب التي يدركه بواسطتها فالتجربة والحدس، وهي في الحس الظهور والعموم في إدراكه، وفي الخبر استفادة معظم المعلومات الدينية منه جواب لما استحق أن ينفرد قسما برأسه وسبباً مستقلا من أسباب العلم للإنسان والملك والجن وأن ما يثبت بما سواهما لما لم يختص بنظر ما اختصا به ولم يتعلق

---

(1) في النسخة «المقتديين»، ولعل المقصود «المتقدمين».

تدقيقات الفلاسفة، فإنهم لمَّا وَجَدُوا بعض الإدراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها، سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم، جعلوا الحواسَّ أحدَ الأسباب.

ولما كان معظم المعلومات الدينية مســتفاداً من الخبر الصَّادِقِ جعلوا مسبباً آخر.

لهم غرض بتفاصيله نظروا فيه إلى ما يرجع إليه وهو العقل فقابلوه بهما في تلك السببية انتهى.

قوله: «**تدقيقات الفلاسفة**» جواب لما قال صلاح الدين [الرومي][1] إن تدقيقاتهم المثبتة على أصولهم الفاسدة وإلا فالمتكلمون أحق بالتدقيق منهم.

قال شيخ الإسلام: تدقيقاتهم فيما لا يفتقر إليه انتهى.

قال قره كمال[2]: فعلى هذا كانت نسبة التدقيق إليهم استهزاء وسخرية على ما ذكر في علم البيان.

قوله: «**فإنهم لما الخ**» جواب سؤال، وبيان سببيته الاقتصار على الثلاثة.

قوله: «**لا شك فيها**» أي في وجودها احترازاً عن الحواس الباطنة فإنها مشكوكة فيها عند المشايخ.

قوله: «**ولما كان**» جواب سؤال، وإنما قال معظم لأن حصول بعضها كالتوحيد إنما هو بالعقل دون الخبر الصادق.

قوله: «**من الخبر الصادق**» وإن كان داخلاً في إدراكه الحواس لكون طريقه بالسمع.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) **إسماعيل قره كمال** (920هـ) إسماعيل القرماني، المعروف بقره كمال (كمال الدين) مفسر، فقيه، متكلم.من تصانيفه: حاشية على شرح العقائد للخيالي. انظر «معجم المؤلفين» ج2 ص287.

ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المســـماة بالحِسِّ المُشْـــتَرَك والوَهْم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجريبات والبديهيات والنظريات، وكان مرجـــعُ الكُلِّ إلى العقل جعلوه ســـبباً ثالثاً يفضي إلى العلم بمجـــرد التفات أو انضمام حـــدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات، فجعلوا الســـبب في العلم بأن لنا جوعاً وعطشـــاً وأن الكل أعظم من الجزء وأن نور القمر مستفاد من الشمس وأن السقمونيا مسهل وأن العالم حادث، هو العقل، وإن كان في البعض باستعانة الحس.

قوله: «**ولما لم يثبت الخ**» جواب سؤال كأنه قيل لم تركه المصنف من أسباب الحواس الباطنة مع أنها من الأسباب أجاب بما ترى.

قوله: «**الحواس الباطنة**» هي على ما زعموا خمس.

قوله: «**بالحس المشترك**» وهي القوة التي توسم فيما صور الجزئيات [المحسوسة][1] بإحدى الحواس الخمس الظاهرة، فتطالعها النفس ثم تدركها إلى آخر ما حرر في محلها.

قوله: «**وغير ذلك**» كالخيال والحافظة والمتصرفة.

قوله: «**ولم يتعلق لهم غرض الخ**» لأن كلا من الحدس والتجربة والنظر من آثار العقل وليس من الأسباب مستقلة الوجود بخلاف الحواس الظاهرة فإنها مستقلة الوجود ولم يستقل في الإدراك.

قوله: «**بأن لنا جوعا**» **قال شيخ الإسلام**: مثَّل بخمس أمثلة: أولها للوجدانيات، وثانيها للبديهيات، وثالثها للحدسيات، ورابعها للتجربيات، وخامسها للنظريات الحاصلة بترتيب مقدمات.

قوله: «**وهو العقل**» جملة وقعت مفعول جعلوا، ويجوز أن يكون مفعوله العقل للفصل، فالعقل على الأول مرفوع وعلى الثاني منصوب.

---

(1) في النسخة «المحوسة».

(فالحَــــوَاسُّ) جمع حاسة، بمعنى القوة الحساسة (خـمْـــسٌ)، بمعنى أن العقل حاكم بالضـــرورة بوجودها، وأما الحواسُّ الباطنة التي ثبتها الفلاســـفة فلا يتم دلائلها

قوله: «**بمعنى القوة الحساسة**» اندفع بها ثلاثة اعتراضات:

الأول بأن حساسة فاعل من المزيد، أي حس بمعنى أدرك. واسم الفاعل من المزيد لا يجيء فاعله بل على زنة المضارع وجه الاندفاع أن حاسة ليس اسم فاعل بل هو اسم لقوة مخصوصة، فلا فرق بين مجرد ومزيد.

والثاني والثالث أن الأعضاء والحساسات ليست منحصرة في خمس، فأجاب بقوله «**بمعنى القوة الحساسة**»، أي التي بها يقع الإحساس وإن لم يكن الإدراك حاصلاً لا بمعنى الأعضاء ولا بمعنى الإحساسات والقرينة على عدم إرادة هذين قول المصنف خمس.

قال العصام: المراد بالحواس الحواس مطلقاً لا الحواس السليمة إلى أن قال بعد كلام طويل: والأظهر أنها مشتقة من الحس بمعنى العلم فتأمل.

قوله: «**بمعنى أن العقل**» يريد تصحيح الحصر في الحس مع إثبات الفلاسفة خمساً أخرى وظاهر السوق أنه قصد تقييد الخمس بالضرورة.

قال العصام: لكن لا يخفى أنه لا ينفع، بل النافع تقييد الموضوع فليصرف عن الظاهر وليحمل على تقييد الموضوع.

وقد يقال: قد تقرر أن العدد لا يفيد الحصر لكن الظاهر في المقام قصد الحصر، ولا يخفى أن كون تلك الخمس المعاني فصلت ليست بضرورية.

قوله: «**فلا يتم دلائلها**» **قال شيخ الإسلام**: أي لأن القول بثبوتها وتعددها مبني على نفي المختار الموجد لجميع الأشياء ابتداء بمجرد إرادته وعلى أن النفس الناطقة ـ والمراد بها هاهنا العقل ـ ليست مدركة للجزئيات كالكليات؛ وأن الواحد يجوز أن يكون ممداً لآثار كثيرة كما أن ذلك مبسوط في المطولات.

قوله: «**مبني**» قال بعض الفضلاء: ليس منهيا على ذلك، بل ارتضاه محققو المتأخرين وكثير من غيرهم.

على الأصول الإسلامية.

(السَّمْعُ)، وهو قوة مودعة ....

قوله: «الإسلامية» قال العصام: والكل باطل في الإسلام؛ ومنهم من قال: ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى أثبته بعض علماء الشرع، ولا يدل على بطلان عدم إدراكه المادي إلا في بعض الأحاديث أن الميت يسمع بكاء أصحابه وهو خبر الآحاد على أنه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع لما أورده الأصوليون.

وفيه أن أخبار الشرع كثرت في الروح يخرج من أعماق البدن، فلو لم يكن حالا في البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يحل [المادي][1]، وأجمعوا على أن الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل أن النفس تدرك الجزئي المادي.

نعم؛ إيراد الأصوليين [تبعا فيه][2] للفلاسفة ليس كما ينبغي.

قوله: «السمع» ابتدأ بالسمع مع أن اللامسة وهي قوة سارية في البدن وهو ظاهر الجلد كله يدرك بها الملموسات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يحتاج إليها الحيوان أكثر ما يحتاج إلى البواقي كما تقرر في محله، لـن سببية السمع للعلم أكثر من البواقي لأنه ما ينفع به في السمعيات والعقليات لا تدرك إلا بالسمع وبعض المقدمات العقليات ما يدرك وجوده بالسمع، ثم ذكر عقبه بواقي ما يختص بالرأس على ترتيب الأعضاء المودعة هي فيها، ثم أتى باللامسة التي أنسب بالذاتية منها بغيرها لأن الحيوان أحوج إليها بعد اللامسة ويشتركان في قوة عملها على التماس.

قوله: «وهو قوة الخ» لا بمعنى السمع الذي هو الاذن ولا بمعنى المصدر الذي هو فعل المتكلم والدليل عليه هو قول الشارح في تعريفه: «**هو قوة الخ**». والمراد من فعل

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) في النسخة كأنها «بتعاقبة».

في العصب المفروش في مقعر الصماخ، يدرك بها الأصوات........................

المتكلم كونه سامعاً، وكونه مبصراً، وكونه مذوقاً، وكونه [لامساً منه][1].

قوله: «**في العصب المفروش**» [في][2] هذا العصب هواء محتقن؛ أي محبوس كالطبل، فإذا وصل الهواء الحامل للصوت إلى تلك العصبة وقرعها حصل الإدراك بالقوة المودعة فيها.

قوله: «**في مقعر الصماخ**» أي مؤخره، والصماخ بالسين لغة وبكسر الصاد المهملة وآخره خاء معجمة[3]، وهو خرق الأذن، ويقال للأذن نفسها، أي الصماخ المجعول له قعر، والقعر من الشيء [أخصه] فكان هذا العصب مفروشا في هذه القعر [المحوف][4] وليس خاصا بقعره، وهو من إضافة الصفة إلى موصوفها.

قوله: «**الأصوات**» **قال شيخ الإسلام**: الصوت عندنا كيفية تحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء وقرع أو قلع. وعند الحكماء ما سلكه الشارح من أنه كيفية في الهواء بسبب تموجه الحاصل بالقرع أو القلع بعنف بشرط صلابة كل من القارع والمقروع أو القالع والمقلوع انتهى.

قال الشيخ يس: فالقرع أو القلع سبب للتموج أي تموج الهواء؛ ونعني به حالة شبيهة بتموج الماء، فإن تموج الماء أمر [يحصل][5] بالتداول بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون؛ فكذا الحال في هذا التموج[6].

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) في النسخة «هي».

(3) انظر «لسان العرب» ج3 ص26.

(4) في النسخة كأنها «المحوق».

(5) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(6) وهذا لفظ علمي دقيق جداً كتب منذ عدة قرون يصف انتقال الأصوات.

بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ، بمعنى أن الله تعالى يخلق الإدراك في النفس ....

قوله: «**بطريق وصول الهواء الخ**» قال الفاضل صلاح الدين: لا حصر في هذه العبارة لكن القصر عليه عند البيان يفيد القصر وكأنه لم يلتفت إلى محتمل الوجود كما لو فرض بين لا فرجة له سمع الصوت من داخله ولا وصل هواء فيه انتهى.

نقل عن بعض السلف أنه كان يسمع أصوات هذه الأملاك ولا [هواء][1] فيها انتهى.

قال شيخ الإسلام: المراد أن الإحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له تبليغه إلى الصماخ لا بمعنى أن هواء واحداً يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله إلى سامعه، بل بمعنى أن ما يجاوز ذلك الهواء المتكيف بتلك الكيفية يتكيف أيضاً بنظريها لا بها لأن الأعراض لا تنتقل؛ وهكذا إلى أن يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه سامعه حينئذ.

قوله: «**بكيفية الصوت**» الإضافة بيانية، أي سواء وصل الهواء المتكيف أولا أو وصل ما تموج [بمحاذاته][2] شيئاً فشيئاً إلى أن يصل إلى الصماخ.

قوله: «**بمعنى أن الله الخ**» قال البقاعي: هذا شرح لقوله «**يدرك**»، أي يدرك بها الأصوات على هذه الكيفية من حيث خلق الله تعالى الإدراك، وهذا في الحقيقة تصحيح كلام الفلاسفة ورد له إلى الصواب وتمشية له على قواعد الإسلام، فإن ما قيل قوله: «**بمعنى**» هو كلامهم ولا شك في صحته إذا جعلنا بهذا المعنى وهكذا الحال في جميع الحواس.

قوله: «**في النفس**» بطريق جري العادة عندنا وبطريق الإيجاب عند الحكماء؛ لا بمعنى أن الإدراك يولد عند الوصول كما هو رأي المعتزلة؛ ولا بمعنى أنه علة تامة كما هو رأي الفلاسفة.

---

(1) في النسخة كأنها «هوله».

(2) غير واضحة في النسخة.

عند ذلك.

(والبَصَـــرُ)، وهو قوة مودعة في العصبتيـــن المجوفتين اللتين تتلاقيان في الدماغ ثـــم تفترقان فتتأديان إلى العينيـــن، يدرك بها الأضواء والألوان أو الأشـــكال والمقادير

قوله: «**عند ذلك**» أي عند وصول الهواء الحامل للصوت إلى تلك العصبة.

قوله: «**والبصر**» قدمه على الشم لأنه يدرك الأشياء قريبا وبعيدا لا جداً بخلافه.

قوله: «**في العصبتين**» أي في ملتقى العصبتين يتلاقيان ثم يفترقان.

قال البردعي: لا يفهم منه التقاطع وعدمه. **قال شيخ الإسلام:** بلا تقاطع بأن تتصل العصبة اليمنى إلى العين اليمنى واليسرى إلى اليسرى فيكونان كدالين محدب أحدهما إلى [محدب][1] الأخرى.

قوله: «**يدرك بها الأضواء**» أي بتلك القوة وفي بعض النسخ بهما.

قال الأصفهاني: الأضواء جمع ضوء؛ واختلفوا في أن الضوء جسم أو لا[2]. فذهب المحققون إلى أن الضوء ليس بجسم بل كيفية مبصرة، وقيل الأضواء أجسام شفافة تنفصل عن [المضيء][3] انتهى.

قال شيخ الإسلام: إبصار هذه المذكورات كغيرها من نحو التفريق والاتصال والاستقامة تدرك عندنا بمحض خلق الله تعالى، وعند الحكماء بسبب انطباع صورة وخروج شعاع وغيرهما كما هو مبسوط في كتبهم.

والضوء واللون معناهما ظاهر، والشكل هيئة إحاطة نهاية بالمقدار كما للدائر أو

---

(1) في النسخة «مخدب». انظر هذا المبحث في «المواقف» ج1 ص83.

(2) لا يزال هذا السؤال مطروحاً لحد اليوم في الفيزياء.

(3) في النسخة «الحصي». انظر «غمز عيون البصائر» ج1 ص22.

والحركات والحســن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالــى إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة.

(والشَّــمُّ)، وهو قوة مودعةٌ في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين.....

نهايتين كما لنصفها أو ثلاث كما للمثلث إلى غير ذلك، فالشكل من الكيفيات المختصة بالكميات لا من الكميات، والمقدار كم متصل قار الذات وسيأتي بيانه وبيان الحركة، وعده وما يشبهه من [المُبْصَرَات][1] جرى على رأي الحكماء وإلا فهو على رأي المتكلمين عدم محض.

قوله: «**وغير ذلك**» من الظلمة، والقرب، والبعد، والشدة، والضعف، والبكاء، والضحك.

قوله: «**من مقدم الدماغ**» وفي بعض النسخ «**في مقدم الدماغ**».

قال شيخ الإسلام: أي البعض المقدم من بطون الدماغ، أي بين العينين عند منتهى أصل قصبة الأنف، وهما محرشفتان؛ أي مثقبتان ثقابا تشوك من الحرشفة بحاء مهملة أو خاء معجمة وشين معجمة فيهما، وهي الأرض الغليظة من [الكذان][2] لا يستطاع المشي فيها إنما هي كالأضراس. قاله في القاموس[3]، واقتصر الجوهري على ذكرها بالحاء المهملة انتهى.

قال الكمال: أي بهما أثقاب بينهما فواصل تشوك انتهى.

قال بعض الفضلاء: وهو أحسن من عبارة شيخ الإسلام لأن الاثقاب لا تشوك انتهى.

---

(1) في النسخة «المبطرات».

(2) في النسخة «الكدان».
الكذان: حجارة فيها رخاوة وربما كانت نخرة. انظر «المعجم الوسيط» ج2 ص478.

(3) انظر «القاموس» ص1038.

بحلمتي الثدي، تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم.

(والذَّوْق) وهي قوّة منبثة في العصب على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها إلى العصب.

قال البقاعي: والمخرش بالمعجمتين مع تأخر الشين قريب من المعنى من ذلك، وذلك أشبه شيء بما يعرف عند الناس الآن [...] انتهى. مع زيادة يسيرة.

قوله: «**بحلمتي إلى آخره**» الحلمة رأس الثدي؛ وهما حلمتان. كذا في الصحاح[1].

«**بكيفية ذي الرائحة**» **قال شيخ الإسلام:** أي برائحة ذي الرائحة الهواء المتكيف برائحة المسك مثلا بوصلها إلى الخيشوم بسبب مجاورتها له، والخيشوم أقصى الأنف انتهى مراده بكيفيته هي الرائحة لأن كيفية ذي الرائحة هي الرائحة، يعني أن الهواء المجاور لذي الرائحة كالمسك مثلا يتكيف بكيفيته، أي بمثلها لظهور أن الكيفية لا تنتقل عن محلها؛ ثم يتكيف بها الهواء المجاور لهذا الهواء المذكور وهلم جرا إلى أن يتكيف الهواء المجاور للخيشوم، وهذا الطريق هو الحق عند الحكماء وأيد ذلك في شرح المواقف بما يطول فراجعه.

قوله: «**منبثة**» بنون فموحدة فمثلثة؛ أي منتشرة انتهى كلام شيخ الإسلام منفعلة من البث من بثه إذا نشره.

قوله: «**بالمطعوم**» متعلق بمخالطة لتضمنها [الاختلاط وإلا][2] فهي، أي المفاعلة إنما تتعدى باللام على المشهور ووصولها بالجر عطف على المخالطة.

---

(1) انظر «الصحاح» ج1 ص145.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(واللَّمْــــسُ)، وهي قوة مثبتةٌ في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به.

قوله: «**قوة [مثبتة]**[1]» قيل غير بها في الذوق واللمس ولم يقل مودعة كما قال في غيرهما لأنهما لا تختصان بموضعين مخصوصين كسائرهما لانتشار القوة الذائقة على جرم اللسان واللامسة على جميع البدن تأمل انتهى.

قال شيخ الإسلام: فيه تغليب إذ المراد ما يحس منها بخلاف العظم ونحوه مما لا يحس انتهى.

قال الكستلي: أراد به جميع ظاهره أي جلده كما صرح به بعضهم، وأما باطنه ففيه أشياء غير حاسة كالكبد والرئة والطحال والكليتين على ما صرح به في الكتب الطبية.

واعترض عصام الدين على الشارح بنظير ما مر من أنه لا يصدق على لامسة عضو عضو؛ بل جزء جزء من كل عضو مع أن لكل لامسة؛ ولذا قيل لامسة الكف أقوى من لامسة سائر الأعضاء وواقعة فيه قصد التنبيه على عموم اللامسة انتهى.

واعترضه بعضهم بأنا لا نسلم أن لكل عضو عضو لامسة بل جميع البدن لامسة عامة مفرقة على أجزائه ويكون في بعضها أقوى من بعض تحكم؛ على أنا لو سلمنا أن لكل عضو قوة مختصة به فجميع التي في كلام الشارح من صيغ العموم وصيغ العموم من باب الكلية لا الكل تأمل [...].

قوله: «**الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة**» **قال شيخ الإسلام:** اقتصر على التصريح بها لأنها أصول الكيفيات الملموسة.

قوله: «**ونحو ذلك**» **قال شيخ الإسلام:** كاللين، والصلابة، والنعومة، والخشونة، والكثافة، واللطافة، واللزوجة، والهشاشة وهي الارتياح والخفة. يقال هششت بفلان ـ

---

(1) في النسخة «منبثة».

(وبكُلِّ حَاسَّةٍ مِنـــهَا)، أي الحواس الخمس (يُـوقَفُ) أي يطلع (عَلَى مَا وُضِعَتْ هِـيَ) أي تلك الحاسة (لَهُ).

يعني أن الله تعالى قد خَلَقَ كُلّاً من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة، كالسمع للأصوات والذوق للمطعوم والشم للروائح، لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى.

وأما أنه هل يجوز أو يمتنع ذلك؟

ففيه خلاف، والحقُّ الجَوَاز، لما أن ذلك بمحضِ خلق الله من غير تأثير للحواس، فلا يمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة إدراك الأصوات مثلاً.

فإن قيل: ....

بالكسر ـ أهش من هشاشة إذا خففت إليه وارتحت له قاله الجوهري[1].

قوله: «**لا يدرك بها الخ**» **قال شيخ الإسلام**: أي لا يقع ذلك عادة، بل ولا يجوز عند الحكماء ما عندنا؛ والحق جواز وقوعه عقلا كما ذكره بعد انتهى.

قوله: «**بل ولا يجوز الخ**» أي بل لا يجوز أيضاً عند المعتزلة والماتريدي وأبي إسحاق الإسفراييني.

قال العصام: إشارة إلى أن تقديم قوله «**بكل حاسة**» على متعلقه أعني قوله توقف للاختصاص، ولا يخفى أنه كما يفيد ما ذكره الشارح يفيد أنه لا يدرك بدون الحاسة وكأنه لم يتعرض له لأنه ليس محل النزاع المبحوث عنه فيما بينهم انتهى.

والمراد أن ذلك لا يقع، أي أولا وبالذات بحسب ما جرت به العادة الإلهية ويجوز وقوعه خرقا لها كما يدل عليه كلامه الآتي أما بالتبع فيدرك بها ما يدرك بالأخرى، وأطال عليه الكلام في المواقف وشرحه للسيد ومن أراد الاطلاع فليراجع.

---

(1) انظر «الصحاح» ج2 ص251.

أليست الذائقة تُدرَكُ بها حلاوة الشيء وحرارته معاً؟

قلنا: لا، بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان.

(والخَبَـرُ الصَّــادِقُ) أي المطابق للواقع، ....

قوله: «**معاً**» **قال شيخ الإسلام**: حاصله أن دعواكم أنه لا يدرك بحاسة ما يدرك بالأخرى منقوض بالمذايقة فإنها تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا مع أن الحرارة مختصة بإدراك اللمس.

وجوابه ظاهر من كلامه قوله «**معاً**»، أي جميعا، لكن **قال العصام**: لا حاجة إلى ذكر إدراك الحلاوة في ذلك؛ بل يكفي أن يقال أليست الذائقة تدرك حرارة الطعوم انتهى.

والهمزة في أليست للإنكار باعتبار النفي، وهو يعني ليس أو للتقرير، أي تقرير المخاطب بما يعرفه وهو هنا للنفي، ولذا صرح به في قوله «**قلنا: لا**».

قوله: «**والخبر الصادق**» لما فرع من مباحث الحواس شرع في مباحث الخبر الصادق، ولم يكتف بعد الحواس عند حد الخبر مع كونه مسموعا لأن المسبب عن السمع غير المسبب عن الخبر، إذ الأول العلم بالمسموع أو وجود محله والثاني العلم بمدلول المسموع ولا تلازم، فلا غنى بأحد السببين عن الآخر فقال «**والخبر الصادق**»، أي المقطوع بصدقه بقرينة حصره في النوعين إذ المنحصر فيهما هو المقطوع بصدقه لا مطلق المطابق للواقع لصدقه على خبر الآحاد إذ قد يكون صادقا في الواقع.

قال شيخ الإسلام: أي وإن لم يطابق الاعتقاد هذا تفسير للصادق لا للخبر ولهما، وإنما اقتصر على تفسيره بذلك نظرا لقرينة أن المقام فيما يفيد [الحكم][1]. وقول البدر الفيومي: المراد بالصادق المعلوم صدقه ومطابقته لأنه إنما يفيد العلم بمضمونه لمن علم صدقه وسبب العلم بصدقه [يثبتان][2] تواتره وكونه خبر نبي مؤيد بالمعجزة فلذا قال المصنف على نوعين فيه أنه يفيد أن حصول العلم بمضمونه موقوف على العلم

---

(1) غير واضحة في النسخة.

(2) غير واضحة في النسخة.

فإن الخبرَ كلامٌ يكون لنسبته خارج ....

بكونه متواترا ليعلم صدقه وهو ممنوع، بل يكفي في حصول العلم بمضمون ذات تواتره في الواقع كما سيتضح، ثم إن وصف الخبر بالمطابقة للواقع باعتبار اشتماله على الحكم المطابق حقيقة.

قوله: «**فإن الخبر**» صادق أو لا للتعليل، أي لتعليل صحة وصف الخبر بالصادق فإن الذي يوصف بالصادق ليس هو الخبر بل الحكم والنسبة المشتمل الخبر عليها فليتأمل، وإنما لم يفسر الخبر بالصادق بالمطابق الخ فيما مر وهو قوله وأسباب العلم ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق مع تقدم ذاك على هذا لأن ذاك تعداد للأسباب إجمالا فلا يناسبه ذلك كما لا يخفى بل يناسب التفصيل. ومثل ذلك أيضاً ما وقع في قوله والعلم بها متحقق وقوله يعد وأسباب العلم حيث لم يفسر العلم أولا وفسره ثانيا فافهم.

قوله: «**كلام**» قال الخيالي: وتبعه جمع، أي مركب تام فلا نقص بمثل زيد الفاضل انتهى.

واعترض الفاضل ابن كمال باشا على الفاضل الخيالي في زيادة تام وقال: إن عبارة الشارح لا تحتاج إلى تلك الزيادة ولا يرد عليها نحو زيد الفاضل لأن قوله تطابقه أو لا تطابقه معناه نقصد مطابقته أو لا نقصد؛ ونحو زيد الفاضل لم نقصد منه المطابقة، فإن قصدت كان أريد الحصر أو التعيين صار مما تحق فيه ولا يرد. والكمال تبع الخيالي أيضاً في التقييد المذكور وفيه ما في كلام الخيالي.

قال الطبلاوي: قد يقال لا يتوجه عليهما اعتراض لأن زيادتهم التام ليست للإيراد بدليل قولهم فلا نقض، بل إنما أخذوها من قوله مطابقة الذي مراده به نقصد أو لا نقصد بدليل تعبيره بذلك في شرح التلخيص، فلو لم يكن مراده ذلك لم يؤخذ ذلك من عبارته.

قوله: «**يكون لنسبة خارج**» وهو المسمى بالنسبة الخارجية، والمراد به ما له تحقق في أحد الأزمنة الثلاثة بدون ذلك الكلام المشتمل على النسبة مع قطع النظر عن تعقل المتكلم معنى الكلام وتلفظه به.

تطابقه تلك النسبة فيكون صادقاً، أو لا تطابقه فيكون كاذباً، فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر، وقد يقالان ....

قال شيخ الإسلام: أي خارج عن مفهوم الكلام سواء كان تحققه في النفس كما في الإخبار عما في النفس أم خارجا عنها كما في الإخبار عما في الأعيان بخلاف الإنشاء ليس له خارج بهذا المعنى لأن مضمونه كطلب الفعل إنما يحصل بلفظه كلفظ الأمر وإن كان تعقله قبل التلفظ به.

قوله: «**تطابقه تلك النسبة**» قال البردعي: أي له نسبة أخرى في الخارج، وإذا طابقت النسبة المعقولة النسبة الخارجية فهو الصادق وإلا فهو الكاذب.

قال صلاح الدين: والمراد بالنسبة الوقوع واللا وقوع، أي يكون للنسبة الذهنية نسبة خارجية محققة أو [مقصورة][1].

ومعنى النسبة الخارجية أن يقع الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها، فلا يرد أن النسبة بين الأمور الاعتبارية يمتنع وجودها في الخارج.

قوله: «**فالصدق والكذب**» أي اللذان تضمنهما قولنا الصادق والكاذب.

قوله: «**على هذا**» أي بناء على تفسيرها بما ذكر.

قوله: «**من أوصاف الخبر**» قال البردعي: وأحواله الذاتية باعتبار ذاته أو باعتبار جزئه المساوي له لا من أوصاف المخبر وأحواله الذاتية له فلا يوصف بشيء منهما [المخبر][2] إلا على طريقة صفة جرت على غير من هي له، فالمخبر ليس بصادق ولا كاذب بذاته بل هو صادق أو كاذب خبره.

قوله: «**وقد يقالان**» أي الصدق والكذب.

---

(1) غير واضحة في النسخة، وهو يقصد بها: نسبة غير محققة.

(2) مترددة في النسخة بين «الخبر» و«المخبر».

بمعنى الإخبار عن الشيء..

قوله: «بمعنى الإخبار عن الشيء» قال شيخ الإسلام: أي عن موضوع، وقد استبعد السيد في شرح المفتاح حمله على النسبة فقال: الإخبار أي الكشف وبهذا عدي يعني فصدق المتكلم إخباره وكشفه عن الشيء الذي هو المسند إليه على الوجه الذي هو في نفسه متلبس به من ثبوت المسند إليه أو انتفائه عنه وكذبه [...] عن إخباره عن الشيء لا على ما هو به؛ وحمل الشارح على النسبة أي الإخبار عنها على الوجه الذي هي متلبس به من الثبوت والانتفاء بعيد بحسب اللفظ لأن المتعارف في الاستعمال أخبرت عن زيد مثلا لا أخبرت عن نسبة القيام إليه انتهى.

قال العصام: وما ذكره من وجه البعد يهونه أن نسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم، أي إدراك [النسبة][1] وليست بواقعة انتهى.

قال العزى: قد يتوهم أن تعريفها بما ذكر مشتمل على الدور لأن الإخبار هو الإتيان بالخبر والخبر كلام يحمل الصدق والكذب، فيدفع بأن المعرف هنا صدق المتكلم مثلا؛ وهو أن يتوقف على الخبر للتوقف على صدق الكلام، ولو سلم أن ما هو صفة المتكلم راجع إلى صفة الكلام بناء على أن قولنا متكلم صادق مثلا معناه صادق كلامه منع توقف قصور الإخبار على ما ذكر لجواز اعتباره وملاحظته بما ذكر في الشرح انتهى.

قال السيد: هاهنا سؤال مشهور وهو أن تعريف الجزء باحتمال الصدق والكذب يستلزم الدور؛ لأن الصدق مطابقة الخبر للواقع والخبر عدم مطابقته له.

والجواب أن ذلك إنما يرد على من فسر الصدق والكذب بما ذكر ثم، وأما إذا فسر الصدق بمطابقته النسبة الإيقاعية والانتزاعية للواقع والكذب بعدم مطابقته للواقع فلا دور أصلا انتهى.

(1) في النسخة «ان النسبة» والظاهر أن الناسخ أسقط هنا كلمة أو أكثر.

على مـــا هو به، ولا على ما هو به، أي الإعلام بنســـبة تامة تطابـــق الواقع أو لا تطابقه، فيكونان من صفات المخبر فمن هاهنا يقع في بعض الكتب (الخبر الصادق) بالوصف، وفي بعضها (خبر الصادق) بالإضافة.

قوله: «على ما» أي وجه هو أي الشيء

قوله: «متلبس به» قال شيخ الإسلام: أي بذلك الوجه المعني الإخبار عن الموضوع على وجه هو ثبوت المحمول له أو انتفاؤه عنه.

قوله: «أي الإعلام» تفسير لقوله **«الإخبار عن الشيء الخ»**. قيل يشير إلى أن المراد بالنسبة وبقوله **«على ما هو به»** كيفية تلك النسبة من الإيجاب والسلب، لكن المتعارف أن مدخول عن التي في صلة الإخبار هو الموضوع؛ فيجب أن يراد هو ويحمل ما بعده على المحمول.

قوله: «فيكونان من صفات المخبر» أولا وبالذات كما مر في كونهما صفتين للخبر.

قوله: «فمن هاهنا» قال شيخ الإسلام: أي من أجل أن الصدق يوصف به كل من الخبر والمخبر يقع إلى آخره.

قال البردعي: أي من مقام كون الصدق والكذب صفتين تارة للخبر وتارة للمخبر يقع الخ.

قوله: «الخبر الصادق بالوصف» كما في هذا الكتاب بناء على المعنى الأول.

قوله: «بالإضافة» قال شيخ الإسلام: وهو في الأول مجاز وفي الثاني حقيقة انتهى.

قوله: «مجاز» باعتبار الأصل، وقوله: **«حقيقة»** أي باعتبار الآن. والمراد به حقيقة عرفية.

قال بعض الأفاضل: لأن وصف إخبار المخبر بالصدق مجاز عن وصف ذلك المخبر نفسه به لأن الإخبار الذي هو فعل من الأفعال لا يصدق إلا بصدق من أخبر بأن يكون حاكيا ما في نفسه من نسبة القيام إلى زيد مثلا مع مطابقة تلك النسبة المخارج

(عَـلَى نَوْعَينِ: أَحَدِهِمَا الخَبَـرُ المُتَوَاتِرُ) سُمِّي بذلك لما أنه لا يقع دفعة،.........

فصدق المخبر حينئذ؛ بمعنى إخباره وإعلامه عن الشيء بما هو عليه، وكذبه بمعنى إخباره عن الشيء بما ليس هو عليه. وبهذا ظهر أن صدق الخبر غير صدق المخبر. وقد أشار الشارح بما قرره إلى أنه لا حاجة إلى جعل الخبر الصادق من قبيل الإضافة البيانية وإلى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره.

قوله: «سمي» أي الخبر.

قوله: «بذلك» أي بالمتواتر.

قوله: «لما أنه» قال البردعي: فيه أوجه، أي لما ثبت من أنه، أو لما هو أن، أو لأنه لا يقع إلى آخره أنه لا يحصل في الخارج.

قوله: «دفعة» قال شيخ الإسلام: بل بأخبار متتابعة يتخلل بينها فترات غالبا، والذي يقع دفعة إنما هو العلم الحاصل بذلك انتهى. وهي حال من الضمير في يقع، أي دفعة [إذ لا][1] بد من صدق الحال في الجملة على صاحبها، ومعنى الدفعة المرة الواحدة. وفيه إشارة إلى أن معنى التواتر لغة التتابع، ففي القاموس التواتر التتابع أو مع فترات انتهى[2] مأخوذاً من الوتر، يقال أوترت الكتب فتواترت، أي جاءت بعض في إثر بعض من غير انقطاع وانفعال، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾[3] أصله وتر قلبت الواو تاء كما في ترات، أي واحدا عقب واحد أو متواترين، وهذا معنى التواتر بحسب الأصل، وقد نقل في الاصطلاح إلى المعنى الأعم فلا يخرج عنه ما إذا [أجزء إثبات][4] عن اثنين أو ثلاثة أو أكثر عن مثلهم، وهكذا إلى أن يبلغ المخبرون الجمع الآتي ولو مع التراخي في الإخبار.

(1) مترددة في النسخة بين «إذ لا» و«أز لا».

(2) انظر «القاموس» ص631.

(3) المؤمنون: 44.

(4) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

بل على التعاقب والتوالي.

(وَهوَ الخَـبَـرُ الثَّـابِتُ ....

وقال **العصام**: إن أراد أنه لا تقع ذات المتواتر دفعة فهو غير صحيح لأنه يقع بإخبار كل واحد، وإن أريد لا يقع الخبر المتصف بالتواتر دفعة فمسلم لكن في قوله: «**بل يقع على التعاقب والتوالي**» نظر لأنه الحاصل على التعاقب ذات الخبر.

قوله: «**بل ويقع على التعاقب والتوالي**» **قال العصام**: لما أنه لا يمكن أن يسمع الخبر دفعة من جمع كثير فمنع عدم وقوعه دفعة، دفعه بأن وجه التسمية يبنى غالب ما يقع مما لا يعنيك.

نعم؛ يتجه أنه لا موجب لوقوعه على التوالي فليكن بين كل خبر إلى خبر تراخ ممتد ودفعة بأن التسمية مبني على الغالب، ولو اكتفى بقوله «**على التعاقب**» لم يتجه شيء انتهى. ولا يخفى أن قوله: لا يمكن أن يسمع الخبر [محال][1]، بل الظاهر وقوعه فضلاً عن إمكانه. وإن قوله لم يتجه شيء مقتضاه أنه مع التراخي يسمى تعاقب وفيه شيء.

ثم رأيت البخاري قال: لما كان التعاقب مشعراً بالعدية بقيد الاتصال كما هو مفهومه فنخرج المعية والانفصال، فسره بقوله: والتوالي وهو في الأصل الآتي بعد من غير تراخ، وفيه أن قوله: كما هو مفهومه يخالف ظاهر قوله: إنه مشعر وإنه حينئذ يكون التعاقب بمعنى التوالي، فلا فائدة في عطفه عليه. والفرق بأن ذلك مشعر بخلاف هذا بتسليمه لا يترتب عليها قصد في المقام، وقد بين العزى كلام الشارح بقوله: إن العادة قاضية بأنه لا يقع دفعه وبوقوع الأخبار مترتبة متتابعة يتخلل بينها فترات في أغلب الأحوال، وذلك هو المراد بالتوالي هنا، إذ توالي كل شيء بحسبه فلا يخالف بين ما في الشرح وما قيل من أن التواتر لغة تتابع أمور واحداً بعد واحد بفترة بينهما كما توهم ذلك انتهى. كما قالوا في التعقيب في نحو تزوج هندا فَوُلِدَ له.

قوله: «**وهو الخبر الثابت**» أي الوارد.

---

(1) في النسخة «محل».

على أَلْسِنَةِ قَوْمٍ لا يُتصوَّرُ تَـواطُؤهُم)،..

قوله: «**على ألسنة**» جمع لسان، وكان على وزن جمع القلة إذ لا جمع كثرة اللسان.

قوله: «**قوم**» **قال العصام**: والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد تأكد بالضمير المذكر وهو تواطؤهم، ولعله على سبيل التغليب ولم تشترط الذكورة انتهى. وما [ذكرناه][1] هو المقرر في محله، وعلم ما تقرر أنه ليس المراد الثابت مضمونه ومدلوله كأنه احتراز بالتعبير به حينئذ عن الخبر الجاري على قوم كذلك مع رجوع بعضهم فإنه ليس بثابت على ألسنتهم.

قوله: «**لا يتصور تواطؤهم**» قال البقاعي: بضم أوله مبنيا للمفعول، أي يتعقل وهو في الفعل المتعدي. تقول تصورت الشيء فهو يتصور، أي حصلت له صورة في عقلي أعم من أن يكون له صورة موجودة أولا كما إذا تصورنا جبلا من ياقوت وبحرا من زئبق وطائر من زبرجد، فتصورنا له إنما يدل على إمكانه.

وأما يتصور بالفتح مبنيا للفاعل فمعناه يتحقق ويوجد ويتكون وهو من القاصر، تقول تصور الشيء أي تحققت صورته في الخارج وكانت، فالقضية على هذا فعلية وعلى الأول ممكنة فهذه، أخص لأن كل ما وجد فهو ممكن وليس كل ما أمكن وجد هذا عند الإيجاب، وأما عند السلب فينعكس الأمر [فيصير][2] لا يتصور بالضم أخص من لا يتصور بالفتح لأن الذي بالضم بفيض الأعم وهو أخص من نقيض الأخص، فلا شيء مما لا يتصوره العقل بكائن بخلاف ما لم يتصوره بالفتح فإنه قد تصوره العقل كجبل من ياقوت، فلو كان الفعل هنا بالفتح لكان المعنى أنه لم يوجد تواطؤهم على الكذب وحينئذ ربما يكون ذلك بحيث يجوزه العقل، فإن العقل يتعقل الأشياء الكاذبة إذا كانت ممكنة؛ وإذا أمكن تجويز العقل لذلك لم يفد الخبر العلم.

---

(1) في النسخة «ترجاه»، والراجح ما بينته.

(2) في النسخة كأنها «فيضر».

أي لا يجوز العقل توافقهم (عَـلَى الكَذِبِ)، ....

واعلم أنه متى كان منفيا وجار بناؤه للمفعول جاز بناؤه للفاعل على ضعف من غير عكس، وذلك أن الإمكان إذا نفي فقد نفى الوجود ولا يستلزم نفي الأعم نفي الأخص من غير عكس انتهى.

وقد أشار القريمي إلى رده فقال: هو بفتح الياء، أي لا يتصور العقل وقوع توافقهم، أي لا يجوز ذلك بمعنى أنه حاكم بامتناعه لا لذاته بل لما قام عنده من شاهد العادة الناطق باستحالته فيها، وفيه إشارة إلى [أنه][1] نشأ عدم [تجويزه][2] كثرتهم فلا نقض بخبر الواحد المفيد للعلم بقرينة خارجية. هذا وقد ضبط بعضهم الفعل السابق بالضم وفسره بالتعقل وقال: إن ضبطه بالفتح يصير المعنى أنه لم يوجد تواطؤهم وحينئذ ربما يكون بحيث يجوز العقل ويمكن عنده؛ فلا يفيد الخبر للعلم لمكان ذلك التجوز وأنت خبير مما سبق بما فيه من السقوط.

قوله: «**أي لا يجوز العقل**» ولما كان التصور مشتركا بين حصول صورة الشيء عند العقل كان معه حكم أم لا وبين التجويز العقلي وهو الحكم بالجواز والإمكان وهذا هو المراد فسره الشارح بقوله «**لا يجوز الخ**» عادة.

قال العصام: قد أشار الشارح إلى أن المراد بالتصور التجويز دفعا لما يتجه من أنه لا حجر في التصور فإنه يتعلق بكل شيء وكان وضع التصور موضع التجويز مبالغة في نفي التجويز حتى خرج عن سعة التصور الذي لا يخرج عنها شيء.

قوله: «**توافقهم**» أي لا قصداً بطريق المواضعة ولا على سبيل الاتفاق.

قوله: «**على الكذب**» على بمعنى في كقوله تعالى ﴿ وَدَخَلَ ٱلْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ ﴾[3]،

---

(1) في النسخة «ان».

(2) في النسخة «التجويز هـ».

(3) القصص: 15.

ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة.

وفيه إشارة إلى أن شرط المتواتر عدد شأنهم هذا لا أن لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد كما ذهب إليه جماعة، ولا اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم كما اشترط طائفة، ولا وجود المعصوم فيهم كما أوجبه الشيعة، ولا إسلامهم وعدالتهم كما قال به جمع، ولا عبرة فيه أيضاً بعدد معين.

وقد زاد في الطوالع قيدين: أحدهما أن يكون الخبر عن محسوس، وثانيهما أن لا يكون ذلك المحسوس ممتنعا وهما زائدان، كيف والخبر عن المعقول لا تكون بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب ولذا لا يفيد التواتر في المعقول، وكذا الخبر عن الممتنع.

قال العصام: ويرد على التعريف الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب إذا أخبر كل منهم رجلا آخر، ولا بد لإخراجه من تقييد الحد بالوصول إلى واحد.

قوله: «ومصداقه» بوزن مفعال، **قال شيخ الإسلام**: وهو من صيغ الآلة، أطلق هنا على الدليل مجاز، أي ودليل صدق المتواتر هو وقوع الخ وهو في الأصل مفعال اسم آلة الصدق؛ أطلق هنا على الدليل مجازا، أي ودليله أو هو بمعنى اسم الفاعل، أي الذي يصدقه ويدله على صدقه أو الذي بين صدقه، أي على إقراره، أي انطباقه عليها.

قال القريمي: والصواب أن يقال في تفسير قوله ومصداقه، أي ما يصدقه ويقتضي كونه متواتراً هو وقوع الخ؛ لكن وقوع العلم بلا شبهة ليس دليلا على بلوغ حد التواتر كما زعمه الخيالي بل كلاهما متساويان في المعرفة والجهالة على ما لا يخفى.

قوله: «وقوع العلم من غير شبهة» قال الكمال: هذه العبارة تفيد قصر القلب للرد على القائلين بأن مصداقه كون المخبرين عدد مخصوصاً.

قال الفاضل الشيخ أحمد بن قاسم: وهو يتوقف على أن القائل بالعدد المخصوص

(وَهوَ) بالضرورة (مُوجِبٌ للعِلْمِ الضَّـــرُورِيِّ كالعِلْــمِ بالمُلُوكِ الخَالِيَةِ في الأَزْمِنَةِ المَاضِيَةِ والبُلْدَانِ النَّائِيَةِ) يحتمل العطف على الملوك وعلى الأزمنة، والأول أقرب وإن كان أبعد. ....

يدعي أنه يستلزم العلم مع أنه [يحتمل][1] أن مراده أن ذلك العدد أقل ما يحصل به العلم وقد لا يحصل به، وقوله «**من غير شبهة**» [...] إذ العلم المراد هنا وهو الاعتقاد الجازم الثابت الذي لا يقبل الزوال بتشكيك المشكك لا يكون مع شبهة، وللعصام هنا كلام نفيس فراجعه.

قال شيخ الإسلام: وقوع العلم به؛ أي بالمتواتر لسامعه منه، أي من المتواتر لا من غيره من عدد مخصوص كعشرة واثني عشر وغير ذلك مما شرطه بعضهم. والمراد إدراك ذلك العلم من ذلك الخبر، أي حصوله منه يدل على صدق اسم المتواتر عليه، فذلك العلم متوقف من حيث حصوله على ذات الخبر المتواتر. والعلم بكونه متواترا يتوقف على ذلك العلم من حيث إدراكه كالعالم مع الصانع، والعلم بحدوثه دليل على وجود الصانع فاندفع لاختلاف الجهة من [قبيل][2] أن العلم مستفاد من المتواتر فإثبات التواتر موجب للعلم به دور. انتهى مع زيادة إيضاح.

قوله: «**بالضرورة**» متعلق بموجب، أي مثبت مفيد للعلم الضروري بطريق العادة لا بطريق العقل والتأثير كما هو مذهب المعتزلة ولا بطريق الأعداد كما هو مذهب الفلاسفة.

قال شيخ الإسلام: هذه الضرورة جهة لكون المتواتر موجبا للعلم الحاصل به، أما كون ذلك العلم ضرورياً فإنما يثبت بالنظر كما سيأتي.

قوله: «**والأول أقرب**» أي معنى لأنه أعم فائدة؛ إذ يصير التمثيل على الأول بالمثالين وعلى الثاني بالواحد وإن كان أبعد، أي لفظاً.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) في النسخة كأنها «اقبل من».

فها هنا أمران: أحدهما: أن المتواتر موجِبٌ للعلم، ....

قال شيخ الإسلام: وإنما كان أقرب معنى لأنه مع اشتهاره مشتمل على مثالين بخلاف الثاني.

قال الكستلي: أما الثاني فظاهر، وأما الأول فلأن ذكر هذا القيد؛ أي الذي هو المعطوف على ذلك التقدير يكون حشواً؛ بل [سند][1] الأشاعرة بأن العلم بالملوك الماضية في الأزمنة الخالية في البلدان الغير [النائية][2] ليس بالتواتر انتهى.

قال ابن قاسم: وفيه أنه لو اعتبر مثل هذا ورد على قيدي الخالية والماضية لإشعارهما بأن العلم بالملوك الموجودة في الأزمنة الحاضرة لا يكون متواترا، وفيه أنه لا يضره ذلك في مراده. وقد وافق الفيومي ما قاله الكستلي فقال: وجه قربه أن مثالين أولى من مثال ولأنه مستغني عن لفظ النائية حينئذ لأن العلم بالملوك الخالية في البلدان القرينة حاصل أيضاً فلا فائدة في القيد انتهى.

وقال بعض الأفاضل: لك منعه بأن الفائدة فيه دفع توهم اشتراط القرب لأن الاطلاع على ما في القرينة أقوى والإحاطة به أتم فليتأمل.

قال العصام: والاحتمال الثاني في غاية البعد، قال: وكيف لا يكفي في التمثيل العلم بالملوك الماضية في الأزمنة الماضية كما يكفي العلم بالملوك في البلدان النائية، فلا حاجة إلى تقييد الملوك بالقيدين على أنه يلزم استعمال أداة الظرف في المعنيين في إطلاق واحد لأن كلمة في مشتركة بين ظرفية المكان والزمان؛ فلا يستعمل في إطلاق واحد فيهما، فلا يقال نمت بالليل والبيت انتهى.

قوله: «**فهاهنا**» أي في مقام أن الخبر المتواتر يوجب العلم.

---

(1) مترددة في النسخة بين «سند» و«مسند».

(2) في النسخة كأنها «النامية»، وسوف أصححها في الموضع القادم تلقائياً.

وذلك بالضرورة، فإنَّا نجدُ من أنفسنا العلم بوجود مكة وبغداد، وأنه ليس إلا بالإخبار.

والثاني: أن العلمَ الحاصلَ به ضروريٌّ، وذلك لأنه يحصل للمستدل ....

قوله: «**وذلك**» أي إيجاب المتواتر للعلم الضروري، ودليل هذين معا «**فإنا نجد**» الخ.

قوله: «**وإنه ليس إلا الخ**» **قال شيخ الإسلام:** قيل بفتح إن عطف على العلم والأوجه كسرها على الاستئناف، ويؤيده قوله في التلويح: وما ذاك إلا بالإخبار.

قال القريمي: الأجود كسر الهمزة، أي على الاستئناف وبه يشعر قوله في التلويح: وما ذاك إلا بالإخبار، ووافقه على هذا شيخ الإسلام وقال جمع كالعصام: بفتحها عطف على العلم، فهو في حيز الوجدان، أي نجد من أنفسنا أن ذلك ليس إلا بالإخبار.

قال العصام: وقوله «**فهاهنا الخ**» يدل على أن عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها؛ وهو أن كونه موجبا للعلم الضروري ضروري إلى أن المقصود أن إيجابه للعلم ضروري وإما كون ذلك العلم ضروري الاستدلال انتهى.

أي فلا يرد ما قيل الاستدلال على كون العلم الحاصل بالمتواتر ضروريا ينافي كونه ضروريا، إذ الضروري هو الذي لا يتوقف على الاستدلال. وحاصل الجواب أن المدعي أنه ضروري ذات العلم، وأما العلم باتصافه بكونه ضروريا فهو نظري فيتوقف على الاستدلال فلا منافاة.

قوله: «**وذلك**» أي العلم الحاصل الخ.

قال الكمال: وذلك ـ أي إيجابه العلم ـ معلوم لنا بالضرورة وهي الوجدان كما ذكره، أي لا بالنظر والاستدلال.

قوله: «**يحصل للمستدل**» مع عدم احتياجه إلى دليل بأن يقول هذا خبر متواتر والخبر المتواتر موجب للعلم الضروري، أي فهذا موجب للعلم الضروري.

وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات.

وأما خبرُ النصارى ....

قوله: «**وغيره**» أي وغير المستدل، أي فلا يتوقف على النظر وإن أمكن ترتيبه بأن يقال هذا خبر قوم لا يتصور توافقهم على الكذب؛ وكل خبر شأنه هذا فهو صادق.

قوله: «**بطريق الاكتساب**» أي في التصورات.

قوله: «**وترتيب المقدمات**» أي في التصديقات.

قوله: «**وأما خبر النصارى الخ**» **قال شيخ الإسلام**: جواب ما يقال كيف قلتم أن المتواتر يفيد العلم مع أن أخبار اليهود والنصارى بما ذكر متواتر مع أنه لم يفد العلم انتهى.

قال العصام: والمراد بخبر اليهود المذكور خبرهم بأنه قال موسى بتأييد دينه على ما في خلاصة الطيبي[1] حتى يكون مرجع خبرهم السمع، وإلا فتأييد دين موسى ليس [حسيا][2] حتى يجري فيه التواتر، وتقرير الإيراد أنه لو كان المتواتر يفيد العلم لأفاد خبر النصارى بقتل عيسى وخبر اليهود بتأييد دين موسى، العلم بقتل عيسى وتأييد شريعة موسى، إذ كل من الخبرين خبر جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب عن مثلهم؛ وهكذا والمتواتر لا يشترط في حصول العلم به الإسلام كما لا يشترط فيه البلوغ ولا العدالة؛ واللازم وهو إفادة العلم بذلك باطل لمعارضة القاطع كالقرآن

---

(1) هناك عدة علماء عرفوا بهذا الاسم، والراجح أن المقصود هو:
الطيبي (743هـ) الحسين بن محمد بن عبد الله، شرف الدين الطيبي: من علماء الحديث والتفسير والبيان، من أهل توريز، من عراق العجم، كانت له ثروة طائلة من الإرث والتجارة، فأنفقها في وجوه الخير، حتى افتقر في آخر عمره، وكان شديد الرد على المبتدعة، ملازما لتعليم الطلبة والإنفاق على ذوي الحاجة منهم، آية في استخراج الدقائق من الكتاب والسنة، متواضعا، ضعيف البصر. من كتبه (الخلاصة في معرفة الحديث) والراجح أن هذا الكتاب هو المقصود في النص المحقق. انظر «الأعلام» ج2 ص256.

(2) في النسخة «حسبا»، والراجح أن الناسخ حرف الكلمة عن أصلها.

بقتل عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ **واليهود بتأييد دين موسى** عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ**، فتواتره ممنوعٌ.**

في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ۝١٥٧﴾، وقوله: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾[1]، وقوله: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾[2] ومعجزات الأنبياء، فالملزوم وهو إفادة المتواتر العلم مثله، فأجاب بقوله «**فتواتره ممنوع**».

قوله: «**بقتل عيسى**» أي خبر النصارى بقتل عيسى بناء على أن المصدر مضاف إلى المفعول وترك فاعله، والدليل عليه تصريح الشارح في التلويح حيث قال فيه: أما مثل خبر اليهود بقتل عيسى وتأييد لدين موسى فلا نسلم تواتره وحصول شرائط في كل عهد انتهى.

ولا منافاة بينه وبين ما في شرح العقائد من إسناد الأخبار بقتل عيسى إلى النصارى لأن كل من الفريقين قد أخبر بذلك وإن كان مستند أخبار النصارى هو أخبار اليهود.

قوله: «**فتواتره ممنوع**» وتقريره أنه يشترط في إفادة المتواتر العلم أن يوجد في الطبقات عدد لا يتصور تواطؤهم على الكذب، ويشترط في الطبقة الأولى أيضاً الاستناد في الأخبار إحساس تام إما بالمعاينة والمشاهدة أو بالسماع وقد فقد الشرطان كما نقله أهل العلم بالأخبار في الطبقة الأولى المخبرة عن قتل عيسى.

أما انتفاء الشرط الأول فلأن عدد النصارى المخبرين عن قتل عيسى لم يبلغ حد التواتر فيها ولا من الوسطى.

وأما انتفاء الشرط الثاني فلأنهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا إليه من بعد مصلوبا فشبه لهم، كذا عبر به الكستلي.

---

(1) قال تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا ۝١٥٧﴾ النساء: 157.

(2) الصَّف: 6.

فإن قيــل: خبرُ كلِّ واحدٍ لا يفيد إلا الظن، وضَمُّ الظَّنِّ إلى الظَّنِّ لا يوجب اليقين. وأيضاً جوازُ كَذِبِ كلِّ واحدٍ يوجبُ جوازَ كذب المجموع، لأنه نفس الآحاد.

قلنا: ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد، ....

والمراد نظروا إليه بحسب زعمهم وباعتبار النظر لتشبيهه وإلا فهو لم [يصلب][1] وإنما صلب من ألقى الشبهة عليه على خلاف في ذلك أيضاً وقد فقد شرط التواتر في أخبار اليهود أيضاً وذلك أن افتراءهم إياه إن كان بعد واقعة تحت [نظر][2] فواضح انتفاء تواتره لما علمته من أن شرط المتواتر تحقيق تقريره في سائر الطبقات وإن يكون في الأصل عن محسوس وقد انتفى ذلك هنا على هذا التقدير، وإن كان قبلها فقد قتل تحت [نظر][3] اليهود من مشارق الأرض ومغاربها فلم يترك إلا الأطفال، فانتفى عدد التواتر منهم.

قال العصام: لأنه وإن كثر المخبرون في زمان لكن لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله والسامعين للتأييد على أنه شاع الكذب فيما بينهم إلى أن ضيعوا كتاب الله بالتحريف، ودلت معجزات عيسى ومحمد على أن خبرهم آحاد كذب.

قوله: «فإن قيل خبر كل الخ». قيل هذا السؤال وارد على قوله **«موجب للعلم الضروري»**.

قوله: «وأيضا» وجه آخر.

قوله: «لأنه نفس الآحاد» لأن المجموع مركب من هذا الآحاد.

قوله: «قلنا: ربما الخ» قال محيي الدين: ينبغي أن يكون المدعي في هذا المقام هو

---

(1) في النسخة «يطلب».

(2) في النسخة «نصر».

(3) كذلك في النسخة «نصر»، وجاء قبلها كلمة «نظر» عليها خط تفيد المحي، والراجح من السياق أنها «نظر» وليس «نصر» كما أراد الناسخ تأكيده.

كقوَّةِ الحبل المؤلف من الشعرات.

فإن قيل: الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف، ....

الموجبة الجزئية، أي بعض الإخبار المتواتر يفيد اليقين وإلا فلا يناسب قوله «**ربما الخ**»، إذ ربما لا يكون كذلك انتهى.

قال القريمي: حاصل الجواب أن يقال لا نسلم أن ضم الظن إلى الظن لا يفيد اليقين؛ ولا نسلم أيضاً جواز كذب كل واحد من الآحاد بموجب جواز الكذب المجموع من حيث هو، فإنه يجوز أن يكون مع اجتماع الآحاد شيء لا يكون مع انفراد الآحاد كالحبل الخ.

قوله: «**كقوة الحبل**» هذا سند المنع أو نقض إجمالي بعد التفصيل، فإن كل واحد منها تحصل للمجموع قوة لا تكون لكل واحد منها.

قوله: «**من الشعرات**» قال في التلويح: وكالعسكر الذي يفتح البلاد.

قوله: «**فإن قيل**» هذا السؤال وارد على قوله «**أن العلم الحاصل به ضروري**».

قوله: «**لا يقع فيها التفاوت**» وهنا التفاوت واقع فلا يكون ضروريا، ولأن التفاوت دليل الاحتمال والاشتباه وهو ينافي الضرورة.

قال شيخ الإسلام: حاصل هذا القيل إيرادان على قوله «**وأيضاً جواز كذب كل واحد**» أن حاصل الأول الاستدلال على أن العلم الحاصل عن المتواتر غير ضروري بانتفاء لازم الضروري وهو عدم التفاوت لثبوت نقيض ذلك [اللازم][1] وهو التفاوت. وحاصل الثاني الاستدلال على أنه غير ضروري بانتفاء لازم آخر للضروري وهو عدم الاختلاف فيه لثبوت نقيضه وهو الاختلاف؛ وحاصل الجواب منع اللزوم فيهما.

---

(1) في النسخة «اللام».

ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود إسكندر، والمتواتر قد أنكر إفادته العلم جماعة من العقلاء، كالسُّمنية والبراهمة.

قلنا: ممنوع، بل قد تتفاوت أنواع الضروري بواسطة التفاوت في الإلف والعادة

قوله: «**ونحن نجد**» هذا ناظر إلى قوله «**لا يقع فيها التفاوت**».

قوله: «**والمتواتر**» هذا ناظر إلى قوله «**ولا الاختلاف**». قيل الواو للحال في الموضعين، أي والحال نحن نجد المتواتر الخ.

قوله: «**كالسُّمينة**» بضم السين وفتح الميم مخففة.

قال شيخ الإسلام: قوم من الفلاسفة الهند قائلون بالتناسخ منسوبون إلى صنم يعبدونه قيل اسمه سومان، وقيل سمن، وقيل سمنان.

قال في الأنوار في باب النكاح: وأهل التناسخ الذين يزعمون أن الأرواح تتنقل في الأجساد ويكون حسابها وعقابها في قوالب سوى القوالب التي أطاعت فيها أو عصت.

وقال: قيل هذا أو السمنية القائلون بقدم العالم وبإبطال النظر والاستدلال. والبراهمة الذين أنكروا الأنبياء والشرائع وأثبتوا التكليف من جهة خواطر العقول، وحرموا ذبح البهائم وأطال فيه.

قال شيخ الإسلام: والبراهمة منسوبون إلى صنم اسمه برهم، وقيل إلى برهام رجل من حكمائهم.

قوله: «**قلنا**» هذا أي عدم التفاوت في الضروريات وعدم وقوع الاختلاف فيها ممنوع الخ.

قوله: «**في الإلف والعادة الخ**» ألفاظ مترادفة كذا قيل. فإن قولنا الواحد نصف الاثنين كثير الاستعمال عندنا من وجود إسكندر لا من التفاوت بينهما[1].

---

(1) انظر «نظم المتناثر» ص13.

والممارسة والإخطار بالبال وتصورات أطراف الأحكام، وقد يختلف فيه مكابرة وعناداً كالسوفسطائية في جميع الضروريات.

(والنوع الثاني: خبر الرسول المؤيد) أي الثابت رسالته (بالمعجزة).

قوله: «**وقد يختلف فيه**» أي الضروري مكابرة وعناداً.

المكابرة هي المنازعة في المسألة لا لإظهار الصواب بل لإلزام الخصم وإظهار الفضل.

والعناد هو المنازعة فيها مع عدم العلم بكلامه وكلام صاحبه دفعا لإلزام الخصم عن نفسه.

قوله: «**خبر الرسول**» بأن هذا واجب أو مندوب أو حرام أو مكروه أو مباح، فهي في حكم خبر الرسول. وتقليل الأقسام أجدر للضبط.

قال العصام: أي الخبر في أمر الدين ولذا قال «**أنتم أعلم بأمر دنياكم**»[1] ومخالفة ذي اليدين حيث قال في جواب [لذي][2] اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت «**كل ذلك لم يكن**» [فقال][3] بعض ذلك كان، وصدقه ﷺ وأصلح صلاته وأدى ما تركه منها سهوا[4]. وفي قول الشارح فيما بعد «**كان صادقا فيما أتى به من الأحكام**» تنبيه على هذا القيد.

قوله: «**المؤيد**» **قال العصام:** إما اسم فاعل أو مفعول.

قوله: «**أي الثابت**» [قال][5] محيي الدين: أي حاصل لهذا القول لا تفسير قوله «**المؤيد**».

---

(1) انظر «صحيح مسلم» ج7 ص95،و«الجمع بين الصحيحين» ج2 ص490، ج4 ص158.

(2) في النسخة كأنها «فولذي».

(3) في النسخة كأنها «قائلوه».

(4) انظر «صحيح مسلم» ج2 ص87، «سنن البيهقي» ج2 ص335، و«سنن النسائي» ج1 ص203.

(5) في النسخة كأنها «قاله».

والرسول إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام، وقد يشترط فيه الكتاب، بخلاف النبي فإنه أعم، والمعجزةُ أمرٌ خارقٌ للعَادَةِ..

قوله: «**إنسان الخ**» ولو قال رجل بعثه الله الخ لكان أولى.

قال القريمي: وفائدة تقييده بالإنسان أن الرسول لا يكون إلا بشراً؛ فخرج الملك وغيره، وأن الرسول المبعوث إلى الجن ليس إلا إنساناً وباقي القيود ظاهر انتهى.

قال العصام: والإطلاقات الواقعة في الملك في القرآن وغيره إطلاق لغوي.

قوله: «**إلى الخلق**» أي المخلوق من الإنس والجن إجماعاً وغيره على المعتمد.

قال شيخ الإسلام: كلامه هنا وفي شرح المقاصد يقتضي أن المشهور تساوي الرسول والنبي، والمشهور أن النبي أعم من الرسول لأنه إنسان أُوحي إليه بشرع وإن لم يؤمر بتبليغه؛ فإن أمر بذلك فرسول أيضا.

قوله: «**وقد يشترط فيه الكتاب**» **قال صلاح الدين**: أشار بكلمة قد إلى أن المراد بالرسول هنا النبي مطلقاً وهو المؤيد بالمعجزة كما يدل عليه إطلاق المتن، إذ لو أريد به من له كتاب يخرج خبر من لا كتاب له من أسباب العلم وهو باطل.

قال شيخ الإسلام: اعترض بأن الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر والكتب مائة وأربعة، فلا يصح ذلك الاشتراط.

وأجيب بأن الإنزال عليه ليس بشرط؛ بل أن يكون مأموراً باتباع كتاب، وكل من القولين اللذين ذكرهما الشارح مقابل للمشهور السابق. ثم انحصار الخبر الصادق في النوعين المذكورين على القول بتساوي الرسول والنبي كما جرى عليه الشارح ظاهر، وأما على المشهور فلا يظهر إلا إن عبر بدل الرسول بالنبي.

قوله: «**والمعجزة أمر خارق الخ**» **قال شيخ الإسلام**: المعجزة مأخوذة من العجز المقابل للقدرة، وشمل الأمر الفعل كانفجار الماء من بين الأصابع وعدمه كعدم إحراق

قُصِدَ به إظهارُ صدقِ من ادَّعى أنه رسول الله تعالى.

(وهو) أي خبر الرسول ....

النار لإبراهيم عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، ومن اقتصر على الفعل جعل المعجزة هنا كون النار برداً وسلاما أو بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق.

قال العصام: احترز بخارق عن ترتب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فإنه أمر قصد به إظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس بخارق للعادة.

قوله: «قصد به إظهار صدق من ادَّعى» قال العصام: الأولى أريد به لأن المريد هو الله تعالى وفي صحة إطلاق القصد على إرادته تأمل، فالقصد مقصور على النبي ولو عبر بأزيد لشمل النبي الباري تعالى تأمل.

قال شيخ الإسلام: أفاد به أنه ليس كل خارق دليلاً على الصدق كإحياء الدجال للميت وخرج به الإرهاص، وهو ما ظهر على يد النبي قبل البعثة تأسيساً لقاعدة البعثة، يقال أرهصت الحائط أي أسسته وقويته.

قال العصام: والإرهاص بناء البيت فكأنه إثبات النبوة وكرامة الوَليّ إذ لا يقصد بهما التصديق وإن لزم في الكرامة فليستا بمعجزتين حقيقة وإن عدهما القوم من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب [وإظلال الغمام][1] وتسليم الحجر والمدر ونحوهما لعد قصد إظهار الصدق بها وسحر مدعي النبوة لأن إظهار الشيء وهو الصدق هنا فرع وجوده وهو معدوم هنا على أن النقض به نقض بالفرضيات؛ لأن العادة قاضية بأن الله تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب في دعوى النبوة لإمكان دعواه بخلاف المقالة حيث جاز إظهار الخارق على يده لأن كذبه هنا بالأدلة القطعية والنقض بالعرضيات غير مسموع، ثم لا بد من قيد الظهور على يد المدعي وأن يكون في زمن التكليف ليخرج

(1) في النسخة «واطلال العمام».

(يوجب العلم الاســتدلالي) أي الحاصل بالاستدلال، أي النظر في الدليل، وهو الذي

بالأول ما يدعيه الكاذب من معجزات غيره من الأنبياء وبالثاني ما يقع في الآخرة وعند ظهور أشراط الساعة وانتهاء التكليف لكونه زمان نقض العادات وتغيير الرسوم.

قوله: «**يوجب العلم الاستدلالي**» فإن قيل إذا كان ذلك العلم حاصلاً بالاستدلال فكيف الخبر يوجبه؟.

قلنا: معنى إيجاب الخبر إياه ليس أنه مستقل في حصوله، بل إن له دخلا تاما في تحصيله؛ بمعنى تحصيله بالاستدلال لا يتأتى بدونه فلا إشكال.

قوله: «**أي بالنظر في الدليل**» أي يفكر فيه على الوجه الذي يكون ذلك الشيء دليلا على ذلك الوجه كالعالم مثلا يكون دليلا على وجود الصانع إذا كان النظر فيه على وجه حدوثه، وأما إذا كان النظر فيه على وجه أنه جوهر أو عرض فلا يكون دليلا على وجود الصانع فتأمل.

قيل: إن كان المراد بالدليل [الرد][1] فالمراد بالنظر اللغوي وإن كان المراد به المركب كما يدل عليه مقول قيل فالمراد به الفكر المصطلح في اصطلاح [الأصوليين][2].

قال العصام: النظر إما بمعنى الحركتين، أو الترتيب اللازم للحركة الثانية، أو الملاحظة اللازمة للحركتين.

قوله: «**وهو**» **قال شيخ الإسلام:** أي الدليل هنا.

قوله: «**ما**» **قال شيخ الإسلام:** أي لفظ.

قال ابن قاسم: المناسب، أي أمراً أو أي شيء انتهى. وفي بعض النسخ «**الذي**» بدل «**ما**»[3].

---

(1) في النسخة كأنها «المود».

(2) في النسخة كأنها «المعقوليين».

(3) مثل كلام التفتازاني المنقول السابق، حيث جاء في الشرح «الذي» بدل «ما».

يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري.

قوله: «**يمكن التوصل**» **قال شيخ الإسلام:** أي الوصول بكلفة انتهى.

قال القريمي: إيراد لفظ يمكن إشارة إلى مذهب أهل الحق من أن حصول المطلوب عقب النظر الصحيح بطريق جري العادة من الله تعالى.

قوله: «**بصحيح النظر**» من إضافة الصفة إلى الموصوف، قيد به لأن الفاسد لا يمكن أن يتوصل إليه إذ ليس هو فيه وسيلة إليه هذا التعريف على اصطلاح المتكلمين والأصوليين، فإنهم قالوا الدليل عبارة عما يستدل بوقوعه أو بشيء من أحواله على وقوع غيره أو على شيء من أحواله قدمه لأنه المناسب.

قوله: «**بمطلوب خبري**» **قال شيخ الإسلام:** بأن يكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن بها إلى ذلك المطلوب المسماة وجه الدلالة كالعالم لوجود الصانع بأن يقال: العالم حادث وكل حادث له صانع، وخرج بالعلم الدليل في أصول الفقه الشامل للعلم الذي ينظر فيه الأصولي والظني الذي ينظر فيه المجتهد، إذ المعرف هنا إنما هو الدليل القطعي لأنه الذي يبحث عنه المتكلم، وبالجزئي وهو ما [يخبره][1] التصوري وهو المفاد بالتعريف، إذ لا يسمى دليلا اصطلاحاً. وقيد بالإمكان لأن الدليل لا يتوقف كونه دليلا على النظر فيه بالفعل والإمكان يكون قبل النظر في الدليل؛ أما بعده فلا بد من قضيتين صغرى مشتملة على موضوع المطلوب وكبرى مشتملة على محمولة لينتج المطلوب كما رأيت.

والمراد بالنظر هنا الفكر، وهو حركة النفس في المعقولات بخلافها في المحسوسات فإنها تخيل لا فكر، وتصحيح النظر المفسر بما مر فاسد فلا يمكن التوصل به إلى المطلوب لانتفاء وجه الدلالة عنه وإن أدى إليه بواسطة اعتقاد كما إذا نظر في العالم من حيث البساطة؛ إذ ليس من شأنه أن ينتقل الذهن به إلى وجود الصانع لكن

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

وقيل: قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر. فعلى الأول الدليل على وجود الصانع هو العالم، وعلى الثاني: قولنا: العالم حادث، وكل حادث له صانع، وَيُقَالُ لَهُ المادَّة.

وأما قولهم: الدليل هو الذي يَلزمُ من العِلمِ به العِلمُ بشيء آخر، ....

يؤدي إلى وجوده [النظر، أي][1] اعتقد أن العالم بسيط وكل بسيط له صانع، وفيه كلام ذكرته في شرح اللب انتهى.

قوله: «وقيل: قول مؤلف الخ» قال شيخ الإسلام: قول المؤلف يشمل المعقول والملفوظ، وأما القول الآخر فخاص بالمعقول إذ لا يلزم التلفظ به، والمراد بالقضايا ما يشمل القضيتين فيدخل القياس البسيط والمركب، وباللزوم ما يعم البين وغير البين فيدخل القياس الكامل وغيره؛ وقال «**لذاته**» دون لذاتها لينبه على أن لصورة التأليف دخلا في الالتزام وخرج بآخر مجموع قضيتين مثلا فإنهما يستلزمان إحداهما مع أن ذلك ليس بدليل.

قوله: «هو العالم» بفتح اللام، الأصل في ضمير الفصل أن يكون لقصر الخبر على المبتدأ وهنا المراد قصر المبتدأ على الخبر فتأمل.

قوله: «فهو» مفرد، يعني أن الدليل على الأول مفرد يتوصل بالنظر في صفات العالم وأحواله إلى العلم بالمطلوب الخبري.

قوله: «ويقال له المادة» وهي ما يكون الشيء موجوداً به بالقوة، وتسميتها مادة باعتبار توارد الصور المختلفة عليها، وعلى الثاني قولنا العالم حادث الخ فهو مركب.

قال شيخ الإسلام: ويقال المادة والصورة وهي ما يكون الشيء موجوداً به بالفعل.

قوله: «العلم بشيء آخر» أي من حيث اللزوم لأن العلم بالنتيجة إنما يلزم من العلم بالمقدمتين لا من مجرد تصور الموضوع.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

فبالثاني أوفق.

أمـا كونه موجبـاً للعلم فللقطع بأن مـن أظهر الله المعجزة على يـده تصديقاً له في دعوى الرسـالة، كان صادقاً فيمـا أتى به من الأحـكام، وإذا كان صادقاً يقع العلم بمضمونها قطعاً.

وأما أنه استدلالي فلتوقفه على الاستدلال ....

قال شيخ الإسلام: فيه كلام طويل لا يليق بهذا المختصر مع أن المصنف لم يذكره ليعتمد عليه بل ليرتب قوله «**فبالثاني الخ**»[1].

قوله: «**فبالثاني أوفق**» لتصريحه فيه باللزوم بخلاف الأول، إذ المصرح به فيه الإمكان سواء أريد به الإمكان العام أم الخاص كذا قاله شيخ الإسلام.

وقال قره كمال: إذ العلم بالمقدمات المترتبة والقضايا [المؤلفة][2] تستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف بخلاف الدليل بالمعنى الأول فإنه علم لا يستلزم علم المدلول من غير نظر فيحتاج إلى تكلف، وتكلم فيه الخيالي فراجعه.

قوله: «**كان صادقا فيما أتى به من الأحكام**» **قال شيخ الإسلام:** أي لا يستلزم تجويز كذبه فيها، أي في دعوى النبوة بطلان دلالة المعجزة وفي غيرها بطلان الأدلة القاطعة بعصمته عن الذنوب التي منها الكذب.

قوله: «**تصديقا له الخ**» **قال العصام:** لا حاجة إلى قوله «**تصديقا له**» لاندراجه في المعجزة.

قوله: «**فلتوقفه على الاستدلال**» **قال شيخ الإسلام:** أي النظر في الدليل.

---

(1) جاء في هامش النسخة «وبينه الخيالي وكمال بن أبي شريف فراجعه»، ولم يبين الناسخ مكان هذه الإضافة من نص الكتاب وقد يكون هنا.

(2) غير واضحة في النسخة.

واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات، وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع.

(والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول (يضاهي) أي يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات (في التيقن) أي عدم احتمال النقيض (والثبات) أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك، فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت، وإلا لكان جهلاً أو ظناً أو تقليداً.

(وأما العقل) وهو ....

قوله: «واستحضار أنه خبر من الخ» قال شيخ الإسلام: بأن يرتب الاستدلال هكذا، هذا خبر من ثبتت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شأنه فهو صادق فهذا صادق.

فإن قيل تصور الخبر بعنوان كونه جزء من ثبتت رسالته يجعل صدقه بديهيا فلا يحتاج إلى ترتيب هذا النظر.

أجيب بأن الكلام في الخبر الملحوظ من حيث ذاته لا من حيث العنوان المذكور وهو نظري، ونظيره أن ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان المتغير بديهي.

قال العصام: والظاهر أن خبر الرسول في إفادته العلم ليس لما يتوقف عليه الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها فتأمل.

قوله: «وأما العقل» قال العصام: عديل لقوله **«فالحواس الخ»** ولقوله **«والخبر الصادق»**، وهما وإن خليا عن حرف التفصيل إلا أن وقوعها في مقام التفصيل ينزلهما منزلة المصدرة بأما لا يبعد أن يقال لمجرد التوكيد من غير قصد التفصيل أكد الحكم وبسبب [العقل][1] لا في كونه مستقلا مقابلًا للعلم بما سبق خفاء، بل هو مبني على المسامحة وعدم توصيف النظر كما مر.

(1) في النسخة «للعقل».

قوة للنفس بها تستعد ....

قوله: «قوة للنفس بها تستعد اهـ» قال العصام: كأنه قيل جعل العقل قوة للإدراك ينافي ما سبق أن العقل ليس آلة غير المدرك إيضاحه أنه يفهم مما سبق أن العقل مدرك وهذا مناف لقوله هنا «**قوة للنفس بما تستعد للعلوم**» وتفهم منه أن العقل ليس مدركا.

قال العصام: أجيب بأن وصف الشيء لا يسمى آلة له في العرف ولا يسمى غيرا في الاصطلاح، والأظهر أن قوة الشيء لا يجب أن تغايره بالذات فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات انتهى.

قال القيصري[1] في شرح التائية: اعلم أن العقل والروح والنفس حقيقة واحدة والفرق والتغاير بينهما اعتباري، فباعتبار إدراك المنافع والمضار والعموم والمسار وغير ذلك يسمى بالعقل، وباعتبار تدبير البدن والتصرف فيه يسمى بالنفس، وباعتبار أنه حي وظهر منه أثر الحياة يسمى بالروح، وما ذكرناه تفصيل لما أجمله ابن العباس وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

عن ابن عباس أن في ابن آدم نفساً وروحاً بينهما مثل شعاع الشمس، فالنفس التي بها العقل والتمييز، والروح الذي به النفس والتحرك، فإذا نام العبد قبض الله نفسه ولم يقبض روحه.

عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: يخرج الروح عند النوم ويبقى شعاعه في الجسد فبذلك يرى الرؤيا، وإذا انتبه من النوم عاد الروح إلى جسده بأسرع من لحظة.

---

(1) **القيصري** (751هـ) داود بن محمود بن محمد، شرف الدين القيصري: أديب من علماء الروم من أهل قيصرية. تعلم بها وأقام بضع سنوات في مصر، وعاد إلى بلده، فدعي للتدريس في (إزنيق) وكثر تلاميذه فيها، وصنف كتبا كثيرة، منها (مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم) ويعرف بمقدمة شرح الفصوص، وله كذلك شرح التائية في التصوف. انظر «الأعلام» ج2 ص335، و«كشف الظنون» ج1 ص266.

للعلوم والإدراكات، وهو المعنى بقولهم: غريزة ....

ويقال أن أرواح الأموات والأحياء تلتقي في المنام فتتعارف بما شاء الله، فإذا أرادت الرجوع إلى أجسادها أمسك الله أرواح الأموات وأرسل أرواح الأحياء حتى ترجع إلى أجسادها إلى انقضاء مدة حياتها هذا **قوله**: «**تستعد**» **قال العصام**: والأظهر أن المراد بالاستعداد التمكن لا ما يقابل العقل ولا ما [يفاده][1]، ويؤيده أنه وقع في التلويح أن العقل قوة بها يتمكن من إدراك الحقائق.

قوله: «**للعلوم اهـ**» إن كانت العلوم عبارة عن مطلق الإدراك، فقوله «**والإدراكات**» عطف تفسير لها وإن كانت عبارة عن التصديقات، فقوله «**والإدراكات**» عبارة عن التصورات والأخير [جزء][2]. وقيل الإدراك أعم من العلم انتهى.

قال العصام: وذكر الإدراكات بعد العلوم للإشارة إلى الظن والجهل والتقليد؛ لأن العلم على ما تحقق لا يتناولها أو يتناول الظن على ما زعم الشارح، ولا ينتقض بالحواس لأنها ليست قوة توجب استعداد العلم والإدراك مطلقا، بل قوة توجب استعداد الإحساسات. والمراد قوة الاستعداد بدونها باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الظرف على قوله «**تستعد**»، واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد للعلم بدون العقل.

قوله: «**وهو المعنى اهـ**» كأنه قيل هذا مخالف لقول الحكماء في تعريف العقل. فأجاب بقوله «**وهو المعنى الخ**».

قوله: «**بقولهم**» أي المتكلمين.

قوله: «**غريزة**» أي صفة جِبِلِّيَّة، وقيل هي الطبيعة التي عليها الإنسان.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) في النسخة كأنها «جزء» أو «خبر».

يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات. وقيل: جوهر ....

قوله: «يتبعها العلم» قال القريمي: أي يلزمها من غير فكر ونظر.

قوله: «عند سلامة الآلات» وهي التي تدرك بها النفس المحسوسات الظاهرة والباطنة، أي القوة الظاهرة والباطنة للنفس فيكون العقل هو تلك القوة لا النفس كما هو المتبادر هنا قول الحكماء، فلا منافاة بين الكلامين.

قال العصام: يعني أن مآل التعريفين واحد وهذا مخالف ما في التلويح أن العقل أطلقه [الحكماء][1] وغيرهم على معان كثيرة منها قوة النفس الإنسانية بها تمكن من إدراك الحقائق ومنها الغريزة التي يتبعها الخ إلا أن يقال المعنى بالعقل في التعريفين والمفهومان مخالفان أو لاختلاف المذهبين، فالمسمى بالعقل قوة لها تأثير عند الحكيم وعند أهل الشرع أمر فطري يتبعها الخ من غير تأثير منه؛ بل على مقتضى جري عادة الله تعالى.

ويتجه أنه إن أريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لا حاجة إلى ذكر قوله «**عند سلامة الآلات**» ولا اختصاص للضروريات بمتابعتها، وإن أريد العلم بالفعل فلا يكفي شرط سلامة الآلات كما لا يخفى إن أراد العلم بجميع الضروريات وإلا فلا يتوقف على سلامة جميع الآلات.

قوله: «وقيل: جوهر» قال الخيالي: هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة يدلان على مغايرتهما فلذا قال «**قيل**» انتهى.

قال العصام: فيه نظر لأن المدرك لا يسمى مدركاً به فلا يقال [للضارب أنه مضروب][2] فالمتبادر مغايرة العقل للمدرك، فوجه التزييف أن كون العقل جوهراً يخفى إنما الواضح أنه قوة العلم جوهراً كان أوعرضاً انتهى.

---

(1) في النسخة «الكما».

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة.

(فهو سبب للعلم أيضاً) ....

قيل المراد بقوله: «**جوهر**» شيء نفيس ذو قدرة وشرف وحرمة وعظمة لا بمعنى أنه قائم بنفسه.

قوله: «**يدرك بها الغائبات**» قال العصام قوله: «**يدرك بها الغائبات**» المراد بها مقابل المحسوسات.

قوله: «**بالوسائط**» والمراد بها الدليل في التصديق والتعريف في التصور، وبالغائبات المجهولات التصورية والتصديقية من المجردات، أي المادة.

قال العصام: والمراد بالوسائط ما يقابل المشاهدة ونِعم التعريفات والآلة والمحسوسات التي ينزع عنها الغائبات، والمراد بالمشاهدة إعمال الحواس لا إدراكها وإلا فهو ليس إدراك الحواس انتهى.

وقيل: هي إدراك الجزئي حاضراً في الخارج.

قوله: «**فهو سبب للعلم أيضاً الخ**» **قال العصام**: يريد أن هذا الحكم علم ضمناً حيث عد العقل من أسباب العلم إلا أنه لم يكتف به وصرح به لمزيد الاهتمام بشأنه وبيانه لوجود المخالفين فيه أنه لا يرد إنكار السمنية له العلم بالنظريات وإنكار الفلاسفة لبعضها لأنه لم يصرح بتلك الإفادة.

وأجيب بأن عدم تقييد العلم كما قيد في مسمى الخبر يشعر بالعموم هذا ولو جعل قوله «**أيضا**» ناظرا إلى قسمي الخبر، أي العقل بسبب [قسمي][1] الخبر لقوى الإشعار؛ بل يمكن أن يتقوى قصد العموم [لما][2] يقتضيه من التقسيم لكن يتجه حينئذ؛ أي هذا الحكم ليس تصريحاً بما علم بل ليس علما، كيف ولم يعلم سابقا أن العقل يفيد العلم

(1) غير واضحة في النسخة.

(2) في النسخة «لم».

صرح بذلك لما فيه من خلاف الملاحدة والسمنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الإلهيات، بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء.

بأقسامه، وعلم أن إنكار السمنية لا يختص بالنظريات بل يعمها وما سوى المحسوسات على ما في شرح المواقف؛ فحينئذ جعل العقل سبباً في مقابل الحس يرد مذهبهم إلى آخر ما أطال فيه، قاله قره كمال.

ثم يحمل العموم على أفراد العلم غير ممكن فوجب حمله على عموم أنواع العلم وذلك لأن العلم [جميع][1] أفراد العلم غير مقدور للبشر إذ الأفراد غير متناهية بخلاف العلم بجميع الأنواع فإنه جاز أن يكون مقدور البشر.

قوله: «صرح بذلك» أي بكون العقل سبباً للعلم.

قوله: «لما فيه من خلاف [الملاحدة و][2] السمنية في جميع النظريات» لأنهم قالوا ليس العقل سبباً للعلم في جميع النظريات، أي الإلهيات والحسابيات والهندسيات وغيرها، فلا يكون العقل عندهم مفيدا للعلم، فصرح به لإظهار الرد عليهم.

قوله: «وبعض الفلاسفة في الإلهيات» وهم المهندسون قالوا: النظر يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات لأنها علوم قريبة من الأذهان متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الإلهيات، فإنها بعيدة عن الأذهان جداً والغاية القصوى فيها [الظن و][3] الأخذ بالأحرى والأولى بذاته تعالى وصفاته وأفعاله على ما في شرح المواقف[4].

قوله: «بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء» قال العصام: أي تناقض نتائج الآراء وجعله قسما للاختلاف مبني على إرادة تناقض آراء الشخص الواحد، وهذا دليل

---

(1) في النسخة «بجميع».

(2) ساقطة من النسخة.

(3) ساقطة من النسخة.

(4) انظر «المواقف» ج1 ص139.

والجواب: أن ذلك لفساد النظر، فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم، على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل، ففيه إثبات ما نفيتم، فيتناقض. فإن زعموا أنه معارضة..

بعض الفلاسفة على ما في المواقف وما ذكره بقوله فإن قيل دليل السمنية قدم دليل بعض الحكماء مع تأخرهم في الذكر لأن إبطال مذهبهم أهم لأن شبهة السمنية لكونها مصادمة لكثير أحكام بديهية أغنى عن الإبطال من شبهتهم.

قوله: «**أن ذلك**» أي الاختلاف وتناقض الآراء.

قوله: «**فلا ينافي كون النظر الصحيح**» المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته يفيد العلم بالمنظور فيه، وأما إفادة الظن فقد قيل إنها متفق عليها عند الكل.

قوله: «**على أن**» قال البردعي: هذه العلاوة تتم الإلزام على السمنية.

قوله: «**أن ما ذكرتم**» من أن العقل لا يكون سبباً، أي [...] حاكم من كثرة الاختلاف وتناقض الآراء.

قوله: «**استدلال الخ**» **قال العصام**: سيأتي أن الاستدلال النظر في الدليل، فقوله «**بنظر العقل**» مستدرك لا محصل له.

قوله: «**ففيه**» أي فيما ذكرتم إثبات ما نفيتم حيث حكمتم بأن نظر العقل ليس مفيدا للعلم.

قوله: «**فيه**» أي في نظر العقل.

قوله: «**فيتناقض**» أي كلامهم لأنه يلزم أن يكون النظر مفيدا وغير مفيد لأن الدعوى سالبة كلية قد أثبت الموجبة الكلية المتناقضة إياها؛ هذا إذا أرادوا اليقين في دعواهم، وأما إذا أرادوا التشكيك فلهم أن يقولوا نظرنا يفيد الظن بعدم إفادة النظر العلم لا اليقين حتى يتناقض.

قوله: «**فإن زعموا أنه معارضة**» وهو أن يكون نظر العقل أيضاً فاسد وهذا معارضة

للفاسد بالفاسد.

قلنا: إما أن يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً، أو لا يفيد فلا يكون معارضة.

فإن قيل: كون النظر مفيداً للعلم إن كان ضرورياً ....

للفساد بالفساد فلا يكون إثبات ما نفينا حتى يتناقض.

قال العصام: لا حاجة لهم إلى ذلك فإن لهم أن يقولوا أن لا إنكار لإفادة النظر مطلقاً إنما النزاع في إفادة اليقين، والمقصود بالاستدلال إثبات عدم الإفادة على وجه اليقين.

قوله: «**إما أن يفيد**» أي استدلالكم بما ذكر.

قوله: «**فلا يكون فاسداً**» **قال شيخ الإسلام**: أي غالبا وإلا فقد يكون فاسدا فسقط الاعتراض بأن إفادة الإلزام لا تنافي الفساد كسائر الأدلة الجدلية، فإنها تفيد الإلزام وإن لم تكن صحيحة عند المستدل بها انتهى.

أقول: وقوله «**غالبا**» لا يفيد في دفع الاعتراض كما هو ظاهر على أن للمعترض أن يقول وما هنا من غير الغالب فتأمل، ولذلك لم يذكر الكمال التابع [قوله][1] إلا الاعتراض فقط.

قوله: «**فلا يكون معارضة**» لأن المعارضة لا بد أن تكون مفيدة للشيء.

قال العصام: وقوله «**أو لا يفيد فلا يكون معارضة**» يرد عليه أن إفادة الإلزام لا ينافي الفساد في نفسه والحجج الإلزامية شافعة في كتب القوم والقول بعدم الإفادة تقول، أي كذب.

قوله: «**فإن قيل: كون النظر الخ**» قيل هذه معارضة في مقابلة الدعوى، وحاصلة وقوع هذا الاعتراض من جانب السمنية ومن جانب كل من ادعى مع أهل السنة والجماعة

---

(1) في النسخة «هوله».

لـــم يقع فيه خلاف كما في قولنا: الواحد نصف الاثنين، وإن كان نظرياً لزم إثبات النظر بالنظر وأنه دور.

لأنهم قالوا: النظر الصحيح يفيد العلم، وقالوا: لا نسلم كون النظر مفيداً للعلم لأنه إن كان ضروريا الخ.

قوله: «**لم يقع فيه خلاف**» التالي باطل والمقدم مثله فاعرفه وليس كذلك بل يقع فيه خلاف كما في قولنا الخ.

قال العصام: لا يخفى أن قوله «**كما في قولنا الخ**» متعلق بقوله «**لم يقع فيه خلاف**»، فالحق تقديمه على قوله «**وليس كذلك**» وجعله قيدا للمنفي دقة للقلب ليس فيه دقة، وتحقيق [رقع][1] بعض النسخ لم يوجد فيها «**وليس كذلك**».

قوله: «**وإن كان**» أي كون النظر مفيدا للعلم.

قوله: «**لزم إثبات النظر بالنظر**» **قال صلاح الدين:** حاصله أنه يلزم إثبات النظر، أي إثبات الكلية وهو قولنا: كل نظر يفيد العلم بالنظر الذي هو فرد من أفراد كل نظر مفيد، فإذا كان كذلك يلزم إثبات الشيء بنفسه.

قال العصام: إذ المراد إثبات إفادة النظر بما يتوقف على إفادة النظر فإن إثبات قولنا: كل نظر صحيح يفيد بنظر جزئي من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها يستلزم الدور، والقول بأن المقصود أنه يلزم من إثبات هذه الكلية بالنظر الجزئية إثبات هذا النظر الجزئي نفسه لأن إثبات النظر الكلي هو بعينه إثبات كل جزئي تحته ومن جملة ما تحته هذا النظر الجزئي، فالمراد بلزوم الدور لزوم لازمه وهو توقف الشيء على نفسه بمحل من غير موجب.

قوله: «**وأنه دور**» **قال شيخ الإسلام:** بيان الدور أن يقال كون النظر مفيدا للعلم

---

(1) مترددة في النسخة بين «دفع» و«رفع».

قلنا: الضروري قد يقع فيه خلاف، إما لعناد أو لقصور في الإدراك،..............

بتقدير كونه نظريا يتوقف على نظر، وإثبات ذلك النظر يتوقف على كون النظر في الجملة مفيداً للعلم وأنه دور.

قال في شرح المقاصد: وجه لزوم الدور أن المطلوب هاهنا هو قولنا: كل نظر مقرون بشرائطه مفيد للعلم وقد ثبت بنظر مخصوص، والحال أن هذا المنظر المخصوص فرد من أفراد النظر مطلقاً فلزم توقف هذا الفرد على نفسه وتقدمه عليه وهو دور.

قوله: «قلنا: الضروري الخ» قال البردعي: نختار كالإمام الرازي[1] الشق الأول ونمنع عدم وقوع الخلاف وتناقض الآراء فيما هو الضروري المقابل للاستدلالي انتهى.

قال شيخ الإسلام: حاصل اختبار كل من شقي الترديد ومنع اللزوم جمعاً بين ما اختاره الإمام الرازي من الأول وإمام الحرمين[2] من الثاني.

قوله: «قد يقع فيه خلاف» قال العصام: لا خفاء في صحة وقوع الخلاف في

---

(1) هناك عدة علماء عرفوا بهذا الاسم والراجح أن المقصود هو:
الفخر الرازي (606هـ) محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي: الإمام المفسر، أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل، وهو قرشي النسب. أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته، ويقال له (ابن خطيب الري) رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة. أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها، وكان يحسن الفارسية. من تصانيفه (مفاتيح الغيب) في تفسير القرآن الكريم وغير ذلك، وكان واعظاً بارعاً باللغتين. انظر «الأعلام» ج6 ص313.

(2) **إمام الحرمين** (478هـ) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين: أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعي. ولد في جوين (من نواحي نيسابور) ورحل إلى بغداد، فمكة وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس، جامعا طرق المذاهب، ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك «المدرسة النظامية» فيها، وكان يحضر دروسه أكابر العلماء. له مصنفات كثيرة، منها «الشامل» في أصول الدين، على مذهب الأشاعرة، و«الإرشاد» في أصول الدين. توفي بنيسابور. قال الباخرزي في الدمية يصفه: الفقه فقه الشافعي، والأدب أدب الأصمعي، وفي الوعظ الحسن البصري. انظر «الأعلام» ج4 ص160.

فإن العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الأخبار، والنظري قد يثبت...

الضروري المقابل [للاكتسابي][1] الخ.

قوله: «**فإن العقول متفاوتة الخ**» **قال العصام**: ويكفي في سند المنع تفاوت العقول سواء كان نظريا أو ضروريا واستدلال الآثار وشهادة الأخبار لا نفي إلا بإثبات تفاوت الضروري دون تفاوت النظري.

قوله: «**باتفاق من العقلاء**» أي عقلا أهل الإسلام متعلق بقوله «**متفاوتة**».

قوله: «**واستدلال**» عطف على اتفاق.

قوله: «**من الآثار**» **قال شيخ الإسلام**: أي آثار العقلاء المتفاوتة في المتانة.

قال الكمال: فكم من صبي صغير استخرج بعقله من غير سابقة تجربة ما يعجز عنه شيخ كبير.

قوله: «**وشهادة من الأخبار**» عطف على «**اتفاق**» أيضاً كقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «**النساء ناقصات عقل ودين**»[2] وكقوله تعالى: ﴿**فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ**﴾[3].

قوله: «**والنظري قد يثبت الخ**» نختار كإمام الحرمين الشق الثاني، وهو لزوم إثبات النظر بالنظر وتمنع لزوم الدور.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) خرج رسول الله ﷺ في أضحى أو فطر إلى المصلى فمر على النساء فقال «يا معشر النساء تصدقن فإني أريتكن أكثر أهل النار». فقلن وبم يا رسول الله؟ قال «تكثرن اللعن وتكفرن العشير ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن». قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال «أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل». قلن بلى قال «فذلك من نقصان عقلها أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم». قلن بلى قال «فذلك من نقصان دينها» انظر «صحيح البخاري» ج1 ص116، و«صحيح مسلم» ج1 ص61.

(3) البقرة: 282.

بنظـــر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر، كما يقال: قولنـــا: العالم متغير وكل متغير حادث يفيـــد العلم بحدوث العالـــم بالضرورة، وليس ذلك لخصوصية هـــذا النظر، بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه، فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيداً للعلم. ....

قوله: «**بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر**» أي لا يعبر عنه بالوصف العنواني أعني النظرية وإن كان النظر يصدق عليه في نفس الأمر بل يعبر عنه أنه دليل صحيح مقرون بشرائطه.

قال شيخ الإسلام: وإن كان في الواقع نظر أو بيان ذلك مع ما بعده أنا نختار أنه نظري يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات مطلقاً من غير لزوم دور أو تناقض بأن يقال في قولنا: العالم متغير وكل متغير حادث أن هذا الترتيب المخصوص نظر يفيد بالضرورة أن العالم حادث وهذا النظر المخصوص فرد من أفراد النظري الكلي وهو أن كل نظر صحيح مقرون بشرائطه يفيد العلم انتهى وهو المطلوب.

قوله: «**وليس ذلك لخصوصية الخ**» جواب سؤال مقدور وهو أن يقال: إن إفادة هذا النظر العلم بحدوث العالم إنما هي لخصوصية هذا الجزئي ولا يلزم من إفادته العلم بإفادة جميع النظريات من العقل الكلية التي هي المطلوبة لأن يقال الجزئي لا يثبت الكلية [فأجاب][1] بقوله «**وليس الخ**»، أو كأن يقال المدعي كلية فلا تثبت [بكونه][2] مفيداً للنظر الصحيح الجزئي المدعي لجواز أن يكون ذلك بخصوصية هذا النظر فقال «**وليس الخ**».

قوله: «**بشرائطه**» وهو في الشكل الأول إيجاب الصغرى وكلية الكبرى.

قوله: «**مفيدا للعلم**» وهو مدعي أهل السنة والجماعة فثبت الكلام وتم المرام.

---

(1) غير واضحة في النسخة.

(2) في النسخة كأنه «يكون».

وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب.

قال العصام: إشارة إلى أن الدعوى كلية حققها الآمدي[1] لا مهملة كما زعم الإمام فإنها قليلة الجدوى.

قوله: «وفي تحقيق هذا المنع الخ» لعله إشارة إلى تفصيل ذكر الشيخ علي بن سينا[2] في دفع دور أورده الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير[3] على الشكل الأول أو إلى ما يقال في دفع الدور إلى معنى إثبات الحكم استفادة العلم، فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه وإلى ما [...] به في شرح المقاصد.

والمراد بالمنع منع لزوم الدور على الثاني من شقي الجواب، وقيل المراد زيادة تفصيل أن يقال فيه تناقض بالنظر لكونه غير مفيد وتقدم الشيء على نفسه بالنظر المذكور،

---

(1) هناك عدة علماء بهذا الاسم والراجح أن المقصود:
الآمدي (467هـ) علي بن محمد بن عبد الرحمن، أبو الحسن البغدادي الآمدي: فقيه حنبلي. بغدادي الأصل والمولد. نزل ثغر آمد «بديار بكر»، وتوفي به، وإليه نسبته. له «عمدة الحاضر وكفاية المسافر» في الفقه. انظر «الأعلام» ج4 ص328.

(2) **الرئيس ابن سينا** (428هـ) الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات. أصله من بلخ، ومولده في إحدى قرى بخارى. ونشأ وتعلم في بخارى، وطاف البلاد، وناظر العلماء، واتسعت شهرته، وتقلد الوزارة في همذان، وثار عليه عسكرها ونهبوا بيته، فتوارى. ثم صار إلى أصفهان، وصنف بها أكثر كتبه. وعاد في أواخر أيامه إلى همذان، فمرض في الطريق، ومات بها. صنف نحو مئة كتاب، بين مطول ومختصر، ونظم الشعر الفلسفي الجيد، ودرس اللغة مدة طويلة حتى بارى كبار المنشئين. أشهر كتبه (القانون) كبير في الطب، يسميه علماء الفرنج (Canonmedicina) بقي معولا عليه في علم الطب وعمله، ستة قرون، وترجمه الفرنج إلى لغاتهم، وكانوا يتعلمونه في مدارسهم، وطبعوه بالعربية في رومة وهم يسمون ابن سينا Avicenne وله عندهم مكانة رفيعة. انظر «الأعلام» ج2 ص242.

(3) **أبو سعيد بن أبي الخير** (440هـ). فضل الله بن أحمد بن علي الميهني، الزاهد العالم، صاحب أحوال وكرامات. انظر «طبقات الأولياء» ص45،و«سير أعلام النبلاء» ج17 ص622.

(وما ثبت منه) أي مـــن العلم الثابت بالعقل (بالبديهـــة) أي بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر (فهو ضروري، كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه)..............

ويقال: كيف نختار أنه ضروري أو نظري انه لا [خفاء][1] في أن كون النظر مفيداً للعلم ضرورياً في الشكل الأول ونظرياً في باقي الأشكال.

قوله: «**وما ثبت**» هذا تقسيم للعلم التصديقي للاهتمام به.

قوله: «**من العلم الثابت**» **قال العصام:** جعل ضمير منه إلى العلم الثابت بالعقل وكلمة «**من**» بيانية وجعل الضمير إلى العقل، وكلمة «**من**» ابتدائية أحق، أي ما ثبت من أجل العقل دون الخبر والحس.

قوله: «**من غير احتياج إلى الفكر**» أي إلى النظر في الدليل فيرد ما أورده المحشي أو إلى قصد واختيار فلا يرد عليه شيء.

قوله: «**فهو ضروري**» **قال العصام:** ولم يدخل فيه الحس وما جعل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة؛ فإن كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والخبر فهو خارج من القسم.

قوله: «**كالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه**» **قال العصام:** الكل المجموعي بقرينة الإضافة إلى المعرفة، فإن الإفرادي لا يضاف إلا إلى النكرة ولذا قيل: كل الرمان مأكول صادق بخلاف كل رمان مأكول، والشيء عبارة عن نفس الكل وحمله على الجزء يأتي عنه قوله «**من جزئه**» إذ الظاهر منه حينئذ أو من الشيء والحكم لا يتم إلا في كل جزء لها مقدار ولو جعل المحكوم به أزيد ليعم ولا يكفي تخصيص الكل بما له مقدار، إذ ما له مقدار إذا أخذ مع وصف فهو كل مقدار وليس أعظم من جزئه، بل لا بد أن يراد كل ملتئم من أجزاء لكل منها مقدار.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم لا يتوقف على شـــيء، ومن توقف على فيه حيث زعم أن جزء الإنسان كاليد مثلاً قد يكون أعظم ....

قوله: «فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم الخ» قال العصام: فيه أنه يتوقف على تصور الشيء فكيف لا يتوقف على شيء إلا أن يقال: المراد بالكل كل الشيء واللام عوض عن المضاف إليه؛ وكذا الكلام في الجزء مع أن المذكور في القضية جزءه و[يعد][1] فيه أنه لا بد من تصور معنى من وأن القضية لو كانت كلية لا بد من تصور [...] والأفراد واتصاف الأفراد بمفهوم الكل، ولو كانت مهملة لا بد من تصور [الأفراد][2] والاتصاف. لا يقال لا بد من ضمير في المجموع ومن ملاحظته لأنه أمر اعتبره النحويون وبمعزل عن اعتبار العقلاء، وأما حديث أنه لا بد من التصور النسبة أيضاً فمشهور وتكلف الجواب عنه مسطور وعن التعرض به ظهور.

قوله: «والجزء» وهو الذي يركب الشيء منه ومن غيره كالإنسان المركب من الحيوان والناطق.

قوله: «كاليد مثلا» لأن اليد إذا صارت بالتورم أعظم منه لكنه جزء منه فلا يكون أعظم منه بحسب المفهوم؛ لأنك إذا قلت الكل فالمراد منه المجموع، أي الشخص مع اليد المتورم ولا شك أن الشخص مع هذه اليد أعظم من هذه اليد وحدها.

قوله: «قد يكون أعظم» قال شيخ الإسلام: أي زيادة جرمه بنحو ورم.

قال العصام: يريد أن يتورم الجزء فيصير أعظم من الكل ولو جعل قوله **«قد يكون»** بمعنى قد يصير كان أنسب.

وأما منشأ الزعم عدم تصور الكل والجزء دون عدم تصور معنى الأعظم ففيه فخاء ولا يتجه أنه يكفي عدم تصور واحد منهما ولا يجب عدم تصور شيء منهما لا يمكن

(1) في النسخة كأنها «بعد».

(2) في النسخة «الافرا».

من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء.

(وما ثبت بالاستدلال) أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالاً من العلة على المعلول كما إذا رأى ناراً فعلم أن لها دخاناً أو من المعلول على العلة كما إذا رأى دخاناً فعلم أن هناك ناراً،..

عدم تصور أحدهما بدون الآخر على أن يحمل العبارة على عدم تصور واحد منهما مشاعا والظاهر أراد المغالطة، فإن جزء الإنسان أعظم من كله في وقت ما موضوع في زمان عظم الجزء.

قوله: «**فهو لم يتصور معنى الكل والجزء**» **قال شيخ الإسلام**: إذ الكل مجموع الجزءين لا ما عدا الجزء كما توهمه الزاعم قاله أحمد الجندي، يعني لم يعرف أن جزءه وعظم جثته داخل في كله؛ ولا شك أن كله مشتمل على هذا الجزء وغيره فكان كله الذي يشتمل على هذا الجزء وعلى غيره أعظم من جزئه.

قوله: «**أي بالنظر في الدليل**» قال البردعي: ولو اكتفى بما مر ولم يفسره بقوله «**بالنظر في الدليل**» كان أولى.

قوله: «**استدلالا من العلة**» أي من وجود العلة كالنار مثلا؛ ويسمى هذا الاستدلال [برهانا لميا][1] لأنه يعطي لمية الشيء.

قال شيخ الإسلام: الاستدلال إن ابتدئ من العلة يسمى دليلا لمياً أو من المعلول سمي دليلا [آنيا][2]، وبيانه أن الدليل لا بد أن يكون الحد الأوسط فيه علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر في الذهن، فإن كان أيضاً علة لوجودها في الخارج كالنار في قولك هذه نار لها دخان سمي ذلك الدليل دليلا لمياً لأن الحد الأوسط فيه يعطي اللمية في الذهن والخارج، وإن لم يكن كذلك كالدخان في قولك هذا دخان وكل دخان له نار سمي دليلا آنياً لأن الأوسط فيه إنما يفيد آنية النسبة في الخارج، أي ثبوتها دون لميتها.

---

(1) في النسخة «برهالميا».

(2) غير واضحة في النسخة وكذلك في الموقع القادم، وهذا أقرب شكل لها.

وقد يخص الأول باسم التعليل والثاني بالاستدلال.

(فهو اكتسابي) أي حاصل بالكسب، وهو مباشـــرة الأسباب بالاختيار، كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والإصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحســـيات، فالاكتسابي أعم من الاستدلالي، لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل، فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس، كالإبصار الحاصل بالقصد والاختيار.

قوله: «وقد يخص الأول إلى آخره» يعني أن بعض العلماء أطلق الاستدلال على الاستدلال من العلة على المعلول وعلى الاستدلال من المعلول على العلة، وبعضهم خصص الأول بالتعليل والثاني بالاستدلال.

قوله: «فهو اكتسابي» الياء لنسبة السبب إلى المسبب.

قوله: «والنظر» عطف تفسير.

قوله: «والإصغاء» أي أذنه إلى جانب المسموعات.

قوله: «وتقليب الحدقة» أي سواد العين، وقيل تحريك العين وفتحها إلى جانب المرئيات.

قوله: «ونحو ذلك» قال البردعي: كاستعمال الشامة والذائقة واللامسة لقصد إدراك ما خلقت له.

قوله: «فالاكتسابي أعم من الاستدلالي» فمرجعهما إلى موجبة كلية من طرف الأخص، يعني كل استدلالي اكتسابي والى سالبة جزئية من طرف الأعم، أعني بعض الكسبي كسبي بالاستدلال لأن بعض الكسبي بديهي.

قوله: «لأنه» أي الاستدلالي.

قوله: «بالقصد والاختيار» عطف تفسير فإنه اكتسابي لا استدلالي لأنه ليس بنظر العقل في الدليل بل بالحواس الظاهرة، ولأن الاكتسابي يتناول الاستدلالي والبديهي

وأما الضروري فقد يقال: في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق، وقد يقال في مقابلة الاكتسـابي ويفسر ما يحصل بدون فكر ونظر في دليل، فمن هاهنا...

كما إذا [رأى][1] دخان بالقصد والاختيار ولم ينتقل إلى غيره يكون اكتسابياً بالمعنى الذي فسروه ولا يكون استدلالياً.

قوله: «**ويفسر بما الخ**» أي بالعلم الحاصل الذي «**لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق**»، أي لا دخل لقدرة المخلوق في تحصيله كما أنه لا دخل لها في الانفكاك عنه مثل العلم بالجوع ونحوه.

قال شيخ الإسلام: خرج به الحسيات انتهى. لأن في تحصيلها اختبار للخلق، وخرج العلم بكنهه تعالى بتفسير ما بالحاصل للخلق فلا يكون ضرورياً، والعلم بكنهه تعالى ليس بحاصل بل ممتنع.

قال القريمي: لأنه حينئذ غير حاصل بالكسب؛ فيكون على هذا التفسير مباينة كلية بين الضروري والكسبي؛ بل بين الاستدلالي أيضاً لأن مباينة الأعم مباينة الأخص.

قوله: «**ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر**» فعلى هذا يكون بين الضروري والاستدلالي مباينة كلية ولا يلزم منه أن يكون بينه وبين الاكتسابي أيضاً كذلك لأن المباين للأخص لا يلزم منه أن يكون مبايناً للأعم، بل بين الضروري والاكتسابي عموم وخصوص من وجه [لتصادفهما][2] في الحسيات ولصدق الاكتسابي في الاستدلاليات بدون الضروري ولصدق الضروري بدون الاكتسابي في الأوليات.

قوله: «**فمن هاهنا**» أي من إطلاق الضروري على معنيين، يعني كونه مقولاً في مقابلة الاكتسابي ومقولاً في مقابلة الاستدلالي.

---

(1) في النسخة «راوي».

(2) في النسخة كأنها «لتصادقهما».

جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابياً أي حاصلاً بمباشرة الأسباب بالاختيار، وبعضهم ضرورياً أي حاصلاً بدون الاستدلال، فظهر أنه لا تناقض في كلام صاحب البداية...

قوله: «**جعل بعضهم**» بناء على التفسير الأول كصاحب البداية.

قوله: «**وبعضهم ضروريا**» بناء على التفسير الثاني؛ أي لحصوله من غير استدلال، وقد عرفت أن الاكتسابي أعم من الاستدلالي والضروري بالمعنى الثاني أعم منه بالمعنى الأول.

قوله: «**فظهر أن لا تناقض**» **قال شيخ الإسلام**: وجه ورود التناقض أنه فهم من الكلام الأول أن الضروري لا يكون بكسب؛ ومن الثاني أنه يكون به.

و وجه دفعه أن الضروري في الأول مقول في مقابلة الأعم وهو الاكتسابي، وفي الثاني مقول في مقابلة الأخص وهو الاستدلالي، فبين الضروريين مغايرة فلا تناقض لانتفاء كون مورد الإيجاب والسلب واحدا.

قوله: «**إن العلم الحادث**» مؤخر احتراز عن علم الباري سبحانه وتعالى.

قوله: «**ضروري**» أي المقابل للاكتسابي.

قوله: «**في كلام صاحب البداية**» هو الإمام نور الدين أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني البخاري الحنفي[1].

---

(1) **الصابوني** (580هـ) أحمد بن محمود بن أبي بكر، نور الدين الصابوني البخاري: من علماء الكلام، من الحنفية. مولده ووفاته في بخارى. نسبته إلى عمل الصابون أو بيعه. له (البداية من الكفاية) في أصول الدين، اختصره من كتابه (الكفاية في الهداية)، ويسمى (عقيدة الصابوني). انظر «الأعلام» ج1 ص253.

حيث قال: «إن العلم الحادث نوعان: ضروري وهو ما يحدثه الله في نفس العبد من غير كسبه واختياره، كالعلم بوجوده وتغير أحواله، واكتسابي وهو ما يحدثه الله فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه، وأسبابه ثلاثة: الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل».

ثم قال: «والحاصل من نظر العقل نوعان: ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكر، كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء، واستدلالي يحتاج فيه إلى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان».

(والإلهام) المفسر ....

قوله: «في نفس [العبد][1]» أي العبد العالم.

قوله: «**وتغير أحواله**» من الصحة والمرض والجوع والعطش.

قوله: «**وهو مباشرة أسبابه**» أي أسباب العلم.

قوله: «**وأسبابه**» أي أسباب العلم الخ.

قوله: «**ثم قال**» أي صاحب البداية بعد قوله «**إن العلم الحادث نوعان**».

قوله: «**ضروري**» مقابل الاستدلالي.

قوله: «**يحتاج فيه إلى نوع تفكر**» إشارة إلى أن للتفكر أنواعاً، فإن تصور الشيء قد يكون بالكنه وقد يكون بالوجه، والتصديق بالشيء قد يكون باليقين وقد يكون بالظن.

قوله: «**والإلهام**» قيل هو إيقاع الشيء من الخبر في القلب بطريق الفيض، وقولنا من الخبر احتراز عن الوسوسة.

---

(1) في النسخة «العالم».

بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض (ليس من أسـباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق). ....

الفرق بين الإلهام والإعلام أن الإعلام يكون بالكسب وغيره والإلهام لا يكون إلا بغير الكسب فإذا بينهما عموم وخصوص مطلقا.

قال العصام: ويمكن أن يقال استغنى عن قوله من الخبر لأن الإلقاء من الله تعالى لأنه المؤثر في كل شيء.

قوله: «**إلقاء معنى**» **قال شيخ الإسلام**: المراد الخطاب الوارد على القلب من غير إقامة وتسمية الصوفية بالخاطر ربانياً كان وهو الخاطر الحق، أو ملكياً وهو [الإلهام][1]، أو نفسانياً وهو الهاجس، أو شيطانياً وهو الوسوسة، فقوله «**إلقاء معنى في القلب**» أراد به القسمين الأولين لمبادرة الفهم إليهما من قوله «**بطريق الفيض**» ومن قوله بعد «**ثم الظاهر الخ**».

قال العصام: فقوله «**بطريق الفيض**» يخرج الوسوسة لأنه ليس إلقاء بطريق الفيض عن إلقاء الله تعالى بمباشرة سبب ينشأ من الشيطان، وقيد الإلهام للبشر لأن الإلهام بمعنى الإعلام وهو الأعم يكون سبباً عند أهل الحق لكنه راجع إلى الخبر الصادق.

قال بعض الفضلاء: قوله «**بطريق الفيض**» احتراز عن الفكر، فإن حصول صورة المطلوب في القلب بطريق الانتقال والحركة.

قوله: «بصحة [الشيء][2]» **قال القريمي**: اللام عوض عن المضاف إليه فيكون المعنى الإلهام ليس من أسباب المعرفة بثبوت شيء من الأحكام سواء كان حكماً بالصحة، أو الفساد، أو الإيجاب، أو السلب فحينئذ لا اختصاص في الإلهام.

قوله: «**عند أهل الحق**» إنما قال ذلك لأن فيه خلافا لأهل التصوف والروافض، فإن

---

(1) في النسخة «الالها».

(2) في النسخة «المنع».

حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة المذكورة. وكان الأولى أن يقول: من أسباب العلم بالشيء، إلا أنه حال التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات، والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات. ....

الإلهام عندهما سبب للعلم كذا قاله القريمي.

وقال السمرقندي[1]: والخلاف في إلهام غير النبي لأن إلهامه حجة قاطعة بالاتفاق عليه وعلى غيره، وأما إلهام الولي فهو حجة عليه لا على غيره لأنه لم تثبت عصمته في حق غيره.

قوله: «حتى يرد به الاعتراض على حصر الخ» قال العصام: فيه أن المحصور سبب العلم لعامة الخلق وهو ليس سبب لذلك اتفاقاً، فإنه أريد نفي السببية مطلقاً إذ الكلام في الأسباب الظاهرية العادية خرج العلم الإلهامي من السبب الحقيقي بلا واسطة ظاهر سوى العقل.

قوله: «وكان الأولى أن يقول الخ» قال القريمي: وجه الأولوية هو أن المصرح في بيان عد أسباب المعرفة وأنه لا يلزم من عدم كون الإلهام سبباً لمعرفة صحة الشيء عدم كونه سبباً لمعرفة فساد الشيء ومعرفة الشيء نفسه، والمطلوب أن الإلهام ليس سبباً للمعرفة مطلقاً سواء كانت بصحة الشيء أو بفساده، ولا يلزم على قولنا من أسباب المعرفة بالشيء شيء من هذه الاعتراضات.

قوله: «إلا أنه» أي لكن المصنف حاول الخ أي قصد.

قوله: «على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد» قال العصام: ذكر هذا التنبيه بأنه زاد في المفعول الباء الذي يزاد في مفعول العلم وفيه قد [يخص][2] المعرفة بالعلم المسبوق

---

(1) هناك عدة علماء عرفوا بهذا الاسم، انظر «الأعلام» ج3 ص139.

(2) في النسخة كأنها «يحض» وكذلك في الموقع القادم.

إلا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له.

ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سبباً يحل به العلم لعامة الخلق ....

بالجهل وقد يخص بالثاني من إدراكين يخلل بينهما جهل انتهى.

قال القريمي: يعني أن العلم والمعرفة مترادفان عند أهل السنة والجماعة خلافا للفلاسفة فإنهم فرقوا بين العلم والمعرفة وقالوا: إن العلم عبارة عن إدراك المركب والمعرفة عبارة عن إدراك البسيط؛ ولأجل ذلك يقال: عرفت الله ولا يقال علمته، وإن العلم عبارة عن إدراك الكلي والمعرفة عبارة عن إدراك الجزئي ولأجل ذلك يقال: عرفت زيداً ولا يقال علمته ويقال: علمت إنساناً ولا يقال عرفته. ولأن العلم عبارة عن التصديق بالشيء سواء كان ذلك الشيء مركباً أو بسيطاً وسواء كان كلياً أو جزئياً، ولأجل ذلك يقال: عرفت زيدا ولا يقال علمته بل يقال: علمت زيداً قائماً وإن المعرفة عبارة عن الإدراك بعد الجهل والعلم عبارة عن الإدراك مطلقاً سواء كان قبل الجهل أو بعده، ولأجل ذلك لا يقال الله عارف بل يقال الله عالم.

قوله: «إلا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له» قال شيخ الإسلام: أي لأن الإلهام ليس سبباً للعلم [بفساد][1] الشيء أيضاً.

قال القريمي: الجواب عن هذا أن يقال إن الصحة هاهنا بمعنى الثبوت لأنها كثيراً مما تستعمل بمعناه كما يقال صح عندنا وكما يقال صح مدعانا، أي ثبت، وكقول الشاعر:

صح عنـــد النـــاس أني عاشـــق ... غير أن لم يعرفوا عشـــقي لمن[2]

أي ثبت عند الناس.

---

(1) غير واضحة في النسخة.

(2) انظر «حلية الأولياء» ج10 ص373.

ويصلح للإلزام على الغير، وإلا فلا شــك أنه قد يحصل به العلم، وقد ورد القول به في الخبر، ....

وقيل تخصيص الصحة بالذكر لشرفها لأن صحة الشيء أشرف من فساده ولا يلزم منه نفي ما عداه.

قال العصام: ويمكن أن يقال لا مجال لإنكار أن الإلهام يكون سبباً للإدراك وإنما النزاع في أنه هل العلم الحاصل به له [وثوق][1] أم لا، فالنزاع يرجع إلى أنه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع أو لا نسبة بإدراك الصحة على أن نفي السببية ليس لأنه لا يكون سبب الإدراك بل لأنه لا يكون سبباً لمعرفة صحة المدرك وكان من وقع في جعله سبباً إنما وقع في أن بعض النبوة كانت بالرؤيا.

قوله: «**ويصلح للإلزام الخ**» **قال العصام**: الأولى أو يصلح لأن أحد التقيدين كاف.

قوله: «**وإلا**» أي لم يكن المراد من العلم لعامة الخلق.

قوله: «**فلا شك أنه قد يحصل به العلم**» وكلمة «**قد**» هنا للتحقيق لا للتقليل وإلا فلا يرد لأن الكلام في سبب العلم لعامة الخلق وفي كون التواتر صالحاً للإلزام على الغير نظرا لأن مصداقه العلم؛ وللغير أن يقول لم يحصل العلم من [خبر][2] هذا العدد نفي من شرط عدداً خاصاً يصلح عنده لإلزام الغير.

قوله: «**وقد ورد القول به في الخبر**» **قال شيخ الإسلام**: من ذلك خبر البخاري مرفوعا «**لقد كان ممن قبلكم من الأمم محدثون فإن يكن من أمتي أحد فإنه عمر**»[3]،

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) مترددة في النسخة بين «خبر» و«غير».

(3) انظر «صحيح البخاري» ج3 ص1279.

نحو قوله عليه الصلاة السلام: «ألهمني ربي»، وحكي عن كثير من السلف.

وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيد أن الظن والاعتقاد الجازم الذي لا يقبل الزوال، ....

وخبر الترمذي مرفوعا «**اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله**»[1].

قوله: «**وأما خبر الواحد العدل**» **قال العصام**: والتعرض لخبر الواحد العدل مما لا حاجة إليه لأنه سبق أن العلم لا يشمل الظن.

قال القريمي: جواب عن سؤال مقدر تقديره أن يقال أنتم قلتم إن أسباب العلم ثلاثة والحال أن خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد يفيد العلم أيضاً، فإذاً لا يكون الحصر في الثلاثة صحيحاً، انتهى.

قوله: «**وتقليد [المجتهد]**[2]» وهو قبول قول الغير من غير حجة، وهو مضاف إلى المفعول.

قال العصام: المراد بتقليد المقلد المعتقد له فإنه يفيده الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال.

قوله: «**فكأنه أراد بالعلم الخ**» **قال العصام**: كأنه أراد بالعلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض لا صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به على عكس ما حقيقة سابقا في مقام تعريف العلم، وإنما قال «**كأنه**» لاحتمال أن يكون العلم عاما ونقيض الأسباب بالأسباب المقيد بها، فمن قال كلمة كان غير مرضيه كأنه غفل.

وقوله: «**وإلا فلا وجه**» يريد به فلا وجه بحسب الظاهر؛ فلا ينافي قوله «**وكأنه الخ**».

قال شيخ الإسلام: لا ريب أنه أراد ذلك لما قدمه من أن المراد بالعلم عندهم ما لا يشمل الظن والتقليد كما مر بيانه انتهى.

---

(1) انظر «سنن الترمذي» ج5 ص298، و«المعجم الكبير» ج8 ص102.

(2) في النسخة «المجتهدين».

فكأنه أراد بالعلم ما لا يشملها، وإلا فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة.

(والعَالَم) ....

قوله: «فكأنه أراد بالعلم الخ» أي أراد به الثابت الذي لا يقبل الزوال، وهو الذي لا يشمل خبر الواحد ولا التقليد فإنهما ليسا بثابتين ثبوتا لا يقبل الزوال.

قوله: «وإلا» أي وإن لم يكن أراد بالعلم ما لا يشملها بل أراد به مطلق العلم الشامل لهما ولغيرهما، **«فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة»** فإنه حينئذ يشمل التقليد؛ بل والظن على تعريف إلى [مقصود المعلم][1] إن لم يحمل التجلي فيه على الانكشاف التام كما مضى، وإن حمل عليه خرج الظن. وأما خبر الواحد والتقليد فلا بد من دخولهما فتصير الأسباب خمسة.

قوله: «والعالم» اعلم أن إطلاق اسم العالم إما لغوي وإما عرفي.

فالعالم في الوضع اللغوي اسم لكل ما يعلم به بشيء؛ وهو مشتق من العلم على الأظهر كالخاتم اسم لما يختم به، فعلى هذا تكون العوالم غير متناهية لكون كل موجود عالماً برأسه.

وعلى الثاني يطلق اسم العالم على مجموع أجزاء الكون وهو العرش، والكرسي، والسموات، والأجسام العنصرية، وصور المركبات من المعادن والنباتات والحيوانات. وما ورد في الأخبار من كثرة العوالم لا يصح إلا على المعنى اللغوي لا العرفي، فالعوالم من هذا الوجه وإن تنحصر جزئياتها لامتناع حصر أفراد المراتب الإمكانية وأشخاص مدارج الكيانية وأعيان الحقائق الوجودية أمكن حصر كلياتها في عالم الغيب والشهادة العلوية والسفلية إلى آخر ما حرره الشيخ الأكبر وحصره في الحضرات الخمسة والتنزلات الأربعة.

---

(1) في النسخة كأنها «منصور للعلم».

أي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع، ....

قوله: «أي ما سوى الله الخ» قال العصام: وفي تعريف العالم بذلك أبحاث:

الأول: إن المراد بكلمة «**ما**» إن كان شيئاً فلا يصح استثناء الله تعالى عنه، وإن كان كل شيء لا يصح في مقام التعريف لأن التعريف للمفهوم لا للأفراد، فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله تعالى.

الثاني: إن المراد بكلمة «**ما**» إن كان شيئاً ما ليتناول الأشخاص لا يقال لزيد عالم ولو كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس، ويمكن اختيار الشق الأول وحمل قوله «**من الموجودات**» على معنى أجناس الموجودات فيخرج به الأشخاص، لكنه يكتفي في التعريف حينئذ جنس من الموجودات؛ وفي ذكر ما سوى الله تعالى إطالة.

الثالث: قوله «**مما يعلم به الصانع**» لا فائدة فيه.

وأجيب بأنه زائد على التعريف إشارة إلى وجه التسمية والأحسن أن يقال: العالم اسم لأجناس الموجودات لا مطلقاً بل من حيث إنها يعلم به الصانع وأن يقال هو لإخراج الصفات من غير حاجة إلى الابتناء على أن الصفة ليست غير الذات ولإخراج مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة إلى الكل ليس عين الجزء ولإخراج جميع الصفات والممكنات [فإنها][1] غير الذات لأنها صفات ولو لم تخرج لم يصح أن العالم بجميع أجزائه محدث.

الرابع: إن العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الأجناس من حيث المجموع، وهذا الفرد أيضاً [مفقود][2] على سبيل البدل أو على

(1) في النسخة كأنها «إنها».

(2) غير واضحة في النسخة.

يقال: عالم الأجسام وعالم الأعراض وعالم النبات وعالم الحيوان ....

جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات يتبدل من زيادة كل موجود، والمصنف أراد هذا الفرد بقرينة قوله «**بجميع أجزائه**».

قوله: «من الموجودات» قال القطب: وإنما قيد بها ليخرج المعدومات، إذ لا يطلق عليها أنها عالم بحسب الاصطلاح انتهى.

قال مولانا أحمد: المراد الموجودات الخارجية إذ هم لا يقولون بالوجود الذهني على أن المستدل به وما يعلم به الصانع هو الأفراد، ولعل القول بوجود الأجناس إنما هو باعتبار الشخصية لا باعتبار أنفسها إذ الموجود في الحقيقة ليس إلا الأشخاص، فإطلاق العالم على الأجناس إنما هو باعتبار الأفراد المندرجة تحتها ولذا قيل: إن العالم عبارة عن الآحاد المتجانسة انتهى.

قال البردعي: الظاهر أنه ليس من التعريف بل بيان لما انتهى.

قوله: «مما يعلم به الصانع» أي من شأنه أن يعلم به إشارة إلى وجه التسمية.

قال الفاضل المحشي: وليس من التعريف كما هو المشهور وإلا يلزم الاستدراك انتهى.

قال الفاضل أحمد: في تخريج الصفات بقيد السوى حملاً على المعنى المصطلح كما تشعر به عبارة الشرح، أو بتخصيص الموصول بالأجناس، أو باعتبار قيد المجانسة في التعريف والكل غير جيد، والأولى أن يعد من التعريف ويحترز به عن الصفات على أن ذكر القيد من التعريفات للتوضيح والإشارة إلى المناسبة بين المعنى الأصلي واللغوي العرفي شائع ولا تعد أمثال هذه القيود استدراكاً، كيف والإشارة إلى وجه التسمية والمناسبة أمر معتد به.

قوله: «يقال: عالم الأجسام» قال شيخ الإسلام: فيه إشارة إلى أن العالم اسم للقدر

إلى غير ذلك، فيخرج صفات الله تعالى، لأنها ليست غير الذات كما أنها ليست عينها.

المشترك بين جميع ما سوى الله وبعضه المبهم لا أنه اسم للجميع فقط، إذ لو كان كذلك لما صح جمعه لأن الجمع لا يساوي مفرده.

قال بعض الأفاضل: جمع الأجسام والأعراض وأفرد البواقي رعاية لما هو المشهور في ألسنتهم.

قال العصام: ينبغي تخصيص العالم بالأجسام وعلى تعميمه بحيث يشمل ذوي العلم وغيره دفعا لتوهم ما رجحه صاحب [الكشاف][1] من كونه اسما لذي العلم من الملك والجن والإنس لأنه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الصانع، ولو قال: عالم الأعيان لكان أنسب من قوله «**عالم الأعراض**»، ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة لكان أولى لم يعرف أنه لو قال كذلك لخص بالجواهر الفردة بمقتضى عرفهم على أنه لا تظهر فائدة الشمول للجواهر الفردة.

قوله: «**إلى غير ذلك**» من الأجناس الموجودة كعالم الطبيعة وعالم النفس.

قوله: «**فيخرج**» أي بقوله «**الصانع**» صفات الله، أي هذا على رأي المشايخ وهو المعتمد. أما على رأي الجمهور [فتزاد][2] صفاته لأنها عندهم غير ذاته وهي قديمة.

قوله: «**لأنها ليست الخ**» لأن الغير في الاصطلاح هو الذي يجوز الانفكاك وصفات الله تعالى لا تنفك عن ذاته.

قال العصام: وخروجها موقوف على ذكر قوله «**من الموجودات**»، إذ لا وجود للصفات عندهم. ومما ينبغي أن ينبه عليه أن خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس في التعريف من غير حاجة إلى التمسك بأنها ليست غير الذات وإنما الحاجة

---

(1) مترددة في النسخة بين «الكتاب» و«الكشاف».

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(بجميعِ أَجْزَائِهِ) من السموات وما فيها والأرض وما عليها.

(مُحْدَثٌ) أي مخرج من العدم إلى الوجود، بمعنى أنه كان معدوماً فوجد،.......

لإخراج جنس الصفة من السموات وما فيها الخ.

قوله: «من السموات» قال البيضاوي: وإنما جمع السموات وأفرد الأرض لأنها طبقات متفاصلة بالذات مختلفة بالحقيقة بخلاف الأرض انتهى[1].

قال بعض الأفاضل: إن السموات السبع سماء القمر، وسماء عطارد، وسماء الزهرة، وسماء الشمس، وسماء المريخ، وسماء المشتري، وسماء زحل[2].

قال العصام: لا يجمع الأرض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات وأفرد الأرض وما فيها وما عليها تفنن انتهى.

قوله: «وما فيها» أي من الملائكة والكواكب السيارة والثوابت ومن الأنوار والطلوع والغروب والدوران وغيرها.

قال العصام: ولم يقصد استيفاء الأجزاء حينئذ في التفصيل، بل فصل بعض وترك البعض اعتماداً على سهولة التفصيل الباقي، فلا يرد أنه بقي بعض أعراض السموات والأرض ولا يجاب بدخول أعراض السموات في قوله **«ما فيها»** لأن **«ما»** إما أن تكون بمعنى يخص موضوع العرض وإما أن تكون يخص المكان والجمع بين المعنيين لا يصح.

قوله: «محدث» بالحدوث الزماني وهو مسبوقية الوجود بالعدم واليه أشار بقوله **«بمعنى أنه كان معدوما الخ»**.

قوله: «أي الخروج من العدم إلى الوجود» للحدوث تفسيران:

---

(1) انظر «تفسير البيضاوي» ص435.

(2) انظر مثلا «تفسير القرطبي» ج11 ص286.

خلافاً للفلاسفة حيث ذهبوا إلى قدم السموات بموادها وصورها ....

أحدهما: الخروج من العدم إلى الوجود، وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود.

ثانيهما: كون الموجود مسبوقا بالعدم؛ وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود، فالأنسب يحمل الحدوث على العالم حمله على المعنى الأول فاختاره، ثم فسر الإخراج من العدم إلى الوجود بأنه كان معدوماً فوجد إشارة إلى أن المقصود من الإخراج من العدم إلى معنى الوجود مجازي وإلا فالعدم ليس محلاً ولا الوجود حتى يخرج منه شيء إلى الوجود؛ وإلى أنه لا واسطة بين الوجود والعدم كما قيل: إن زمان الخروج من العدم إلى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه.

قوله: «**خلافاً للفلاسفة**» **قال شيخ الإسلام**: أي لبعضهم.

قال الكمال: وهذا البعض هم أرسطو وأتباعه من المتأخرين كأبي نصر الفارابي وأبي علي بن سينا إلى آخر ما حرره في حاشيته.

قوله: «**بموادها**» أي بهيولاتها لأن الهيولى[1] قديمة عندهم، إذ لو كانت حادثة لكانت لها هيولى أخرى وتسلسلت لما تقرر أن كل حادث مسبوق بمادة ومدة. فإذا كانت قديمة فهي لا تخلو عن الصورة لما بينوا من امتناع خلو الهيولى عن الصورة فكان الجسم قديماً لأنه عبارة عن المادة والصورة.

قوله: «**وصورها**» أي صورها الشخصية والجسمية والنوعية؛ فإنهم كانوا يقولون في كل جسم معين صورة جسمية وصورة نوعية وصورة شخصية وكلها قديمة في الأفلاك.

---

(1) **الهيولى**: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية. انظر «التعريفات» ص333.

وأشكالها، وقدم العناصر بموادها وصورها، لكن بالنوع، بمعنى أنها لم تخل عن صورة قط.

قوله: «**وأشكالها**» [أي بكرويتها][1] كل ذلك بالشخص وحركاتها أيضاً لكن لا بالشخص لما سيجيء من أنهم يسلمون أن لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وإنما الكلام في الحركة المطلقة.

قوله: «**وقدم العناصر**» كالماء والنار والهواء والتراب.

قوله: «**بموادها**» أي بحسب شخصها وصورها الجسمية إذ لو كانت حادثة حدوثاً زمانياً لكان لها هيولى أخرى لما عرفت أن كل حادث مسبوق بمادة ومدة ويلزم التسلسل.

قوله: «**لكن بالنوع**» أي لكن قدمه بالنوع لا بالشخص.

قال العصام: يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها، بمعنى أنها لم [تحل][2] قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية طبيعة واحد نوعية لا تخلف إلا بأمور خارجة عن حقيقتها، فيكون عينها مستمر الوجود ويتعاقب أفراده أزلا وأبدا. وأما الصورة النوعية فقديمة بجنسها وذلك لأن مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها، بل لا بد أن يكون معها واحد منها لكن هذه الصورة مشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية، فيكون الوجود يتعاقب أنواعه ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كأن يكون نوع النار حادثاً غير مستمر الوجود تتعاقب أفراده الشخصية، إذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع أيضاً في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار أنواع المركبات في ضمن أفرادها المتعاقبة بلا نهاية، وإذا عرفت هذا أظهر لك إخلال ما في بعض الحواشي في هذا المقام من أن المشهور الخ.

---

(1) غير واضحة في النسخة. ومن الملاحظ أن بعض العلماء ذهب إلى ترتيب الأفلاك على عدة كرات. انظر «تفسير الرازي» ج2 ص481.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

نعم أطلقوا القول بحدوث ما ســوى الله تعالى، لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير، لا بمعنى سبق العدم عليه.

ثم أشار إلى دليل حدوث العالم بقوله:

(إذ هو) أي العالم (أعيان وأعراض)

لأنــه إن قام بذاته ....

والفرق بين قدم السموات والعناصر أن السماء قديمة بالمادة والصورة والشكل لا ينقلب ولا يتبدل بخلاف العناصر لأنها قديمة بانقلاب صورها النوعية، يعني أن العناصر وإن كانت منقلبة بعضها بالبعض لكنها لم تخلو من صورة أصلا؛ هذا الفرق ظاهر.

قوله: «**نعم أطلقوا**» أي الفلاسفة هذا جواب عن سؤال مقدر من طرف أهل الحق.

قوله: «**لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير**» كانوا يسمون ذلك جدولا.

قوله: «**لكن بمعنى الخ**» أي على وجوده سبقاً زمانياً، وكانوا يسمونه حدوثاً زمانياً.

قوله: «**ثم أشار إلى دليل**» عطف على مقدر، أي قال المصرح: العالم حادث ثم الخ وإنما قال «**أشار**» لأن الدليل هاهنا مركب ولم يذكر كله، بل ذكر الصغرى والكبرى مطوي وهي ما قال الشارح «**وكل منهما حادث**».

قوله: «**أعيان الخ**» هذا صغرى القياس.

قوله: «**لأنه**» **قال العصام**: أي جزء العالم لا العالم إذ ليس العين عالماً قام بذاته وإلا لم يكن زيد عيناً ولا العرض عالماً لم يقم بذاته وإلا لم يكن العرض الشخصي [عرضا][1]، وهذا الترديد دليل الحصر.

قوله: «**إن قام بذاته**» **قال صلاح الدين**: اعلم أن الجوهر قائم بذاته بالوجود العيني

---

(1) في النسخة كأنها «عوضا».

فعيــنٌ، وإلا فعَرَضٌ، وكل منهما حادث لما ســنبين، ولم يتعرض له المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى، لأن الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر، كيف وهو مقصور على المســائل

وقام بغيره بالوجود الذهني فقيل: إنه جوهر وعرض معا باعتبار الوجودين ويلزم منه أن كل جوهر مشارك للعرض في الماهية لأن الوجود من العوارض ولم يقلد أحد انتهى.

قوله: «**فعين**» أي ليس تحيزه بتحيز الغير.

قال العصام يصدق على [...] وغيره قائم به، ولو التزم [...] حصر العين في المركب في [...][1].

قوله: «**وكل منهما حادث**» **قال العصام:** كبرى لقوله المصنف «**إذ هو أعيان وأعراض**»، فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الأعيان والأعراض وكل منهما حادث، ولا يخفى أنه غير منتج لتخلف الإنتاج في قولنا: العالم منحصر في الأعيان والأعراض وكل منهما جزء للعالم لأنه لا ينتج أن [...] للعالم فينتفي أن يؤول بأنه أريد أن كل جزء للعالم إما عين أو عرض والعين الخ حادث؛ فينتج أن كل جزء للعالم حادث.

قوله: «**لما سنبين**» في قوله «**والكل حادث**».

قوله: «**ولم يتعرض المصنف له**» **قال العصام:** للبيان لا أنه لم يتعرض للمبين لأن المبين كبرى مطوية فيكون بما تعرض له.

قوله: «**لأن الكلام فيه**» أي في دليل حدوث العالم طويل الخ، وهو مقصور على المسائل.

قال العصام: وكون المختصر مقصوراً الخ يكذب **قوله:** «**أعيان وأعراض**» إلا أن يجعل القصر ادعائيا [...] الناذر بالمعدوم، والقصر الادعائي يكفي في بيان عدم تنافيه التعرض له.

---

(1) ضاعت هذه الكلمات من النص المحقق بسبب قطع الورقة في هذا الموضع.

دون الدلائل.

(فالأعيان ما) أي ممكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة جعله من أقسام العالم.

قوله: «دون الدلائل» قال العصام: يفيد نفي القصر على الدلائل والمقصود نفي التعرض لها.

قال بعض الأفاضل فيه إذ في قوله «**إذ هو الخ**» دليل فتأمل بين وجه التأمل بقوله هو أن قوله «**إذ هو الخ**» أليس هو دليلا مذكورا بتمامه فكأنه في حكم العدم هاهنا؟.

قوله: «أي ممكن» قال شيخ الإسلام: فسر ما بالممكن ليخرج الواجب انتهى.

قال العصام: نبه بأفراد الممكن على أن التعريف إنما هو للمفهوم لا للأفراد.

قوله: «بقرينة الخ» كأنه جواب عن سؤال مقدر هو أن يقال إن لفظة ما عامة تتناول الممكن وغيره؛ فلا يجوز أن يراد فيها الممكن، ويكون الممكن تفسيراً له لأن ذكر العام وإرادة الخاص من غير قرينة لا يجوز ولا قرينة في هذا المقام.

فأجاب الشارح بقوله «**بقرينة جعله من أقسام العالم**».

قال العصام: وجعل [ما][1] عبارة عن الممكن ليخرج الواجب. أما كون الأعيان قسما من العالم فلا يصلح قرينة على جعل ما عبارة عن الممكن لأن الممكن أعم من العالم لشموله صفات الطي دون العالم، فالصحيح جعل ما عبارة عن خبر من العالم بقرينة جعله من أجزاء العالم، ولك أن تجعله عبارة عن المحدث بقرينة مما سبق من أن العالم بجميع أجزائه محدث.

قوله: «من أقسام العالم» يعني أن العالم ممكن فالأعيان إذا كانت قسماً من العالم تكون ممكنة كذلك.

---

(1) غير واضحة في النسخة.

ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر، بخلاف العرض فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه،..................

قوله: «ومعنى قيامه» أي قيام الممكن لا معنى قيام الشيء بذاته الذي هو أعم من قيام الممكن بذاته وقيام الواجب بذاته.

قال الفاضل أحمد: ومعنى قيامه أي العين أو الممكن الخ.

قوله: «غير تابع» قال الفاضل أحمد: بأن لا يكون [...] عروض التحيز له واسطة في العروض ومعنى التحيز بالتبع ما يقابله بخلاف معنى قيام الواجب بذاته هو الاستغناء عن المحل؛ هذا عند جمهور المتكلمين النافين للجواهر المجردة، وبهذا اندفع ما قال الفاضل المحشي من أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسري والمشهور إنه ليس بعين انتهى. إذ تحيز المركب [هاهنا][1] ليس أوليا بل بواسطة الجزء الذي هو العين على أن الوحدة معتبرة في المقسم والمجموع المركب من القسمين خارج عن المقسم انتهى.

قال العصام: وتحيز المجموع ليس بتابع على أن معنى التعريف أن العين نوع واحد من الممكن؛ وهذا من اجتماع القسمين.

قوله: «فإن تحيزه تابع» والفرق بين تعريف المتكلمين والفلاسفة للعرض أن تعريف المتكلمين لا يتناول صفات الله تعالى فإنها قديمة قائمة بذات الله مع امتناع التحيز.

قال العصام: ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بالذات لتخرج الصفات القديمة عن العروض تحاشيا عن إطلاق العرض عليها، وتعريف الفلاسفة يتناولها لأنهم لم يشترطوا التحيز في التعريف فعلم من هذا أن صفات الله تعالى ليست جواهر ولا أعراضاً لأنها ليست متحيزة بنفسها ولا تحيزها تابع لتحيز شيء آخر فتكون

---

(1) غير واضحة في النسخة.

أي محله الذي يقومه.

ومعنــى وجود العرض فــي الموضوع هو أن وجوده في نفســه هــو وجوده في الموضوع، ....

واسطة، ولا يضرهم خروج الصفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث.

وأما المتأخرين المتكلمين القائلين بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم بعين المجرد، وكذا تعريف العرض يشكل بخروج أعراضه ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف العرض لأنهم لا يعرفون بها.

قوله: «**أي محله الذي يقومه**» أي محصله.

قال شيخ الإسلام: خرج به الهيولى فإنها وإن كانت محلاً للصورة عند من أثبتها لكن ليست مقومة لها، بل الأمر بالعكس فإن الصورة مقومة للهيولى انتهى. ولهذا تحتاج الهيولى إلى الصورة في القيام والصورة إلى الهيولى في التشكل.

قوله: «**ومعنى وجود العرض الخ**» بيان لقوله «**أي في محله**».

قوله: «**في الموضوع هو**» وجود العرض في نفسه هو، أي الوجود وجود العرض في الموضوع فتحيزه ووجوده واحد.

قال شيخ الإسلام: أي بحيث تكون الإشارة إلى أحدها إشارة إلى الآخر، فليس المراد من عبارته أن العرض كالسواد مثلا وجوده في الجسم وقيامه به ليرد عليه أن [له مكان][1] ثبوت شيء في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره فكيف [يتحد الثبوتان][2]، بل المراد أن ليس للسواد في نفسه وجود مستقل عن المحل مغاير في الخارج لوجوده القائم هو بذلك المحل انتهى. وهذا رد للتوهم الآتي.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

ولهـذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسـم في الحيز، لأن وجوده في نفسـه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر، ولهذا ينتقل عنه.

وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه، ....

قوله: «**يمتنع الانتقال**» أي انتقال العرض عن الموضوع؛ قال عوض عن المضاف إليه.

قيل: وقد يتوهم من هذه العبارة أن وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء، إذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام الجسم ولا يخفى أن إمكان ثبوت الشيء في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره فرده شيخ الإسلام آنفاً فتأمل.

قال الفاضل القريمي: الفرق بين الموضوع والمحل أن الثاني أعم مطلقاً لجواز كون الحال فيه جوهرا لا يقومه المحل، والفرق بين الحال والعرض أن الحال أعم مطلقاً لأن الحال قد يكون جوهراً كالصورة وعرضاً فهو أعم، وبين العرض والموضوع مباينة كلية لأن الموضوع يقوم بنفسه بخلاف العرض فإنه لا يقوم فضلاً عن كونه مقوما، وبين العرض والمحل عموم من وجه لتصادقهما في عرض يقوم به عرض وتفارقهما من حيث يكون الجوهر محلاً ومن حيث كون العرض مما لا يقوم به شيء انتهى. وبين الكمال وشيخ الإسلام امتناع الانتقال فراجعهما.

قوله: «**ولهذا**» أي «**ولأن وجوده في نفسه الخ**» ينتقل الجسم عن الحيز.

قوله: «**معنى قيام الشيء بذاته**» **قال العصام:** لم يقل معنى قيامه بذاته كما في تعبير المعنى عند المتكلمين إشارة إلى أن معناه عندهم قدر مشترك شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين، فإن المعنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته انتهى.

قوله: «**استغناؤه الخ**» **قال شيخ الإسلام:** معنى القيام عند الفلاسفة أعم منه عند المتكلمين لأن المستغني عن محل يقومه يشمل المتحيز كالجسم وغير المتحيز وهو الجواهر المجردة التي أثبتوها من العقول والنفوس انتهى.

ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به، بحيث يصير الأول نعتاً والثاني منعوتاً، سواء كان متحيزاً كما في سواد الجسم، أو لا كما في صفات الله تعالى والمجردات.»

(وهــو) أي ما له قيام بذاته من العالم (إما مركب) من جزءين فصاعداً عندنا، وهو الجسم، وعند البعض لا بد من ثلاثة أجزاء..

قال العصام: سواء كان متحيزا كالجسم أو غير متحيز كالمجردات والصورة عندهم جوهر قائم بذاته مع كونه حالا في الهيولى لكن لا يقومه، بل بالعكس رد عليه في شرح المواقف بأن الظاهر من كون الشيء حالا في غيره أن يكون عوضا قائماً بذاته.

قوله: «**إنما قال الظاهر**» لجواز أن يراد به اختصاص الناعت بالمنعوت.

قوله: «**ومعنى قيامه بشيء آخر الخ**» المراد بصيرورة الأول نعتا إما بالاشتقاق أو التركيب ويرد الصورة فإنه يصح أن يصير نعتا بالتركيب فيقابل ذو الصورة إلا أن يراد بالمجرور بالباء في قوله «**اختصاصه به**» المحل المقوم إلى الشيء وهو بعيد.

قوله: «**كما في سواد الجسم**» فإنه متحيز بواسطة الجسم فإن الجسم متحيز في الجسم وهو حال في الجسم.

قوله: «**وهو**» أي [حالة][1] قيام بذاته.

قال العصام: إشارة إلى أن الضمير راجع إلى الأعيان والتذكير نظر إلى أنه مذكر في المعنى، وأشار فيه إلى توجيه آخر لكلمة ما في تعريف الأعيان وهو جعله عبارة عن جزء العالم، والمراد بالجزء في قوله «**إما مركب من جزءين**» الجزء الذي لا يتجزأ، ويناقش في قوله «**وهو الجسم**» بأنه محتمل العين المركب من جزءين فلا ينحصر في الجسم؛ كما أن غير المركب محتمل المجرد فلا ينحصر في الجوهر فكان المناسب وهو كالجسم كما قيل في غير المركب كالجوهر، [واعتذر بأن][2] اعتراف كثيرين بوجود المجرد جعل

---

(1) مترددة في النسخة بين «حاله» و«ماله».

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

لتحقق الأبعاد الثلاثة، أعني الطول والعرض والعمق..............................

احتمال المجرد قويا مستحقا للالتفات إليه بخلاف المركب من مجردين فإنه احتمال صرف.

قال شيخ الإسلام: تعريف الجسم بأنه ما تركب من جزءين فصاعدا مما عليه المحققون من المتكلمين حيث قالوا هو الجوهر القابل للانقسام ولو في جهة واحدة، وخالفهم في ذلك الحكماء فأنكروا تركب الجسم من الجواهر المفردة لامتناعها عندهم وأكثر المعتزلة [قالوا][1] لا بد من ثلاثة أجزاء. وقيل إنما يتألف من أجزاء غير متناهية. وقيل لا بد من ثمانية. وقيل ستة. وقيل أربعة، وقيل: واحد.

قوله: «**لتحقق الأبعاد الثلاثة**» قال قره كمال: وهو مأخوذ من شرح المواقف فلنسلم أن الجزء الأول وأن الجزء الثاني ب، والجزء الثالث ج، والجزء الرابع د ولنضع أ في موضع، ثم ب بجنب أ، ثم ج بجنب ب، ثم فوق ب فهاهنا ثلاثة أبعاد متقاطعة على زوايا قائمة البعد الأول مجموع أ ب، والبعد الثاني مجموع ج ب، والبعد الثالث مجموع د ب، فكل بعد مركب من جزءين، والجزء [الثاني][2] وهو ب جزء مشترك بين الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة انتهى.

قوله: «**أعني الطول الخ**» يعني أن الطول هو الامتداد المفروض أولا، والعرض هو الامتداد المفروض ثانيا، والعمق هو الامتداد المفروض ثالثا.

وقيل: الطول أطول الامتدادين والعرض أقصرهما والعمق هو الامتداد الثالث القاطع لكل منهما على زوايا قائمة.

قال الكستلي: وكيفية وجود الثلاثة بالأجزاء الثلاثة أن يوضع جزءان متلاقيان كيف كان فيجعل بعد واحد ثم يوضع في ملاقتهما جزء آخر فيجعل له مع كل واحد بعد

---

(1) في النسخة «قالوا».

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

وعند البعض من ثمانية أجزاء ليتحقق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة. وليس هذا نـزاعاً لفظياً راجعاً إلى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء، ....

فيحصل جسم ذو أبعاد ثلاثة على هيئة السطح المثلث فلا يكون قاطع الأبعاد على زوايا قوائم شرطا عندهم في تحقيق معنى الجسم.

قوله: «**وعند البعض**» أي من المعتزلة وهو الجبائي.

قوله: «**من ثمانية أجزاء**» **قال شيخ الإسلام**: اثنان للطول واثنان للعرض وأربعة للعمق.

وقال بعض الأفاضل: أربعة منها فوقانية، وأربعة منها أخرى تحتانية[1].

قوله: «**على زوايا قائمة**» اعلم أن الزاوية في عرف الهندسة أعم من القائمة والحادة والمنفرجة، والقائمة قد بنقطة ونصف الحادة بنصف نقطة والمنفرجة بنقطتين ونصف، والقائمة في الهيئة الحاصلة من وصول خط مستقيم إلى آخر، كذلك عموداً قائمة قائمة والحادة والمنفرجة وصول خط إلى آخر لا عمودا هكذا حادة منفرجة والمثلث مشتمل ظاهرا وصورة على ثلاثة قوائم هكذا مشتملة وقس على هذا المربع والمخمس والمسدس.

قوله: «**وليس هذا الخ**» [أي][2] المذكور من النزاعات فيه رد على العلامة عضد الدين صاحب المواقف حيث قال: إن النزاع لفظي راجع إلى إطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة [أو][3] على المؤلف المنقسم في الجهات الثلاث[4].

قوله: «**لفظياً راجعاً الخ**» **قال العصام**: هذا لا يخالف قول صاحب المواقف: النزاع

---

(1) جاء في الهامش.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(3) في النسخة «و».

(4) انظر «المواقف» ج2 ص322.

بل هو نـــزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجســـم بإزائه هل يكفي فيه التركيب من جزءين أم لا؟

احتج الأولون: بأنه يقال لأحد الجسمين..................................

لفظي راجع إلى اللغة لا لأنه فرق بين اللغة والاصطلاح؛ لأن مراده بالاصطلاح أعم بل لأن مراد المواقف أن هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولا دخل له في تحقيق المعاني التي هي من وظائف العلم.

ومراده أن النزاع ليس لفظيا فلا يكون في التحقيق نزاعا، بل يكون اصطلاحاً مختلفة لا تنافي سببها بل النزاع بعد الاتفاق في أن المعنى الجسم في اللغة [...] في أن هذا المعنى ما هو؟. هل هو معنى لا يوجب الأبعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين؟. أو معنى يوجب الأبعاد؟.

وبعد اتفاق جماعة في أنه يقتضي الإبعاد، هل يقتضي الإبعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتى يتصور تحققه بثلاثة أجزاء؟. أو يشترط التقاطع كذلك؟. هل يمكن أن يتحقق بأقل من ثمانية أجزاء أو لا؟. انتهى.

قوله: «**بل هو نزاع الخ**» يريد أنهم اتفقوا على أن للجسم جزءين معنى لغة واختلفوا في تعيّن ذلك المعنى أنه مركب من الجزءين أو ثلاثة أو أكثر، فهذا نزاع في تحقق ماهية الجسم ولا نزاع لفظي كما توهم لأن اللفظي ما يكون تبعا لقصد المنازع وإرادته مع الاتفاق في المعنى.

قوله: «**احتج الأولون**» أي القائلون بكفاية الجزءين [إذ][1] القائلون بأن الجسم لا بد له من جزءين.

قوله: «**لأحد الجسمين**» أي المركبين من الجزءين.

---

(1) في النسخة كأنها «ار».

إذا زيد عليه جزء واحد أنه أجسم من الآخر، فلولا أن مجرد التركيب كاف الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية، وفيه نظر، ....

قال العصام: يعني المتساويين.

قوله: «**إذا زيد عليه**» أي على أحد الجسمين.

قوله: «**أنه**» أي أحد الجسمين.

قوله: «**أجسم**» أي أزيد من الجسم الآخر.

قوله: «**مجرد التركيب**» من الجزءين. **قال القريمي:** فيه أنه يجوز أن يكون مجرد التركيب بعد ثبوت أصل الجسمية كافياً ولم يكن كافياً قبل ثبوت الأصل.

قوله: «**أزيد في الجسمية**» **قال العصام:** الملازمة [أن الوصف][1] بالزيادة في الجسمية إنما يكون بعد تحققها سواء كان أمراً حاصلاً بمجرد التركيب أو مشروطاً بعده أجزاء، فإنه بعد اشتراط عدده من الأجزاء وتحققها يحصل لها الجسمية بزيادة جزء بقدر الأجزاء المبثوثة على هذا القدر، فزيدت الجسمية على أن في إطلاق الأجسم في اللغة بزيادة [جزء بحثاً][2] لأنه ليس قدراً محسوساً معتبراً في نظر اللغة.

قوله: «**واللازم باطل**» أي عدم كون الجسمين بمجرد زيادة الجزء الواحد أزيد.

قوله: «**والملزوم مثله**» أي عدم كون مجرد التركيب كافياً في الجسمين.

قوله: «**وفيه**» أي في دليل الأولين في كونه مركباً من جزءين فصاعداً نظر، وقد يقال في دفعه بأن هذا من قبيل إثبات الذات بالأثر المختص إلا أن كونه من الأثر المختص محل [حدثه][3].

(1) في النسخة «مم لان الاصف».

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(3) في النسخة كأنها «خدشه».

لأن أفعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار، يقال: جسم الشيء أي عظم فهو جسيم وجسام بالضم، والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة.

(أو غير مركب كالجوهر)..

قوله: «**لأنه**» أي أجسم أفعل من الجسامة الخ، فيكون قولنا هذا أجسم من ذلك أي أعظم مقدار من الأجزاء لا أنه أعظم منه في كونه جسماً والبحث في الثاني دون الأول، والدليل المذكور يستلزم الأول دون الثاني؛ فلا يتم التقريب لأن المطلوب غير لازم من ذلك الدليل وما هو لازم غير مطلوب.

قوله: «**والكلام**» الواو حالية، أي البحث في «**الجسم الذي الخ**» يعني مجرد زيادة الجزء لا يفيد تحقق الجسمية بل يفيد كون الجسم موصوفا بالضخامة والمقصود ليس هذا.

قوله: «**لا صفة**» أي يتحمل أن يقال في الجسم الجامد إذا زيد على آخر بجزء جسم.

قال العصام: فيه أنه لا فائدة في قوله «**الذي هو اسم موصول لا صفة**» لأنه ليس المجسم إلا أسماء وفي نظره بحث لأن الجسم مأخوذ من الجسامة والمعاني اللغوية تكون مراعية في الألفاظ المنقولة؛ فالاحتياج بأن الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو راجح.

قوله: «**أو غير مركب**» **قال شيخ الإسلام:** قسيم قوله إما مركب؛ وهو على مذهب المتكلمين، فإن الجوهر منحصر في قسمين عندهم لأنه إن لم يقبل القسمة بوجه فهو الجوهر الفرد وإلا فالجسم، وأنكروا وجود جواهر غير منحصرة. وأما على مذهب الحكماء فأقسام الجوهر والهيولى والصورة والنفس والعقل وبيانه يطلب من المطولات. وجه الحصر فيها لأن الجوهر إما أن يكون حالاً أو محلاً أو مركباً منهما أو لا يكون حالا ولا محلاً، فالأول الصورة، والثاني الهيولى، والثالث الجسم، والرابع المفارق وهو إما أن يكون متعلقاً بالبدن تعلق التدبير والتصرف أو لا، فالأول النفس والثاني العقل.

يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلاً ولا وهماً ....

قوله: «**يعني العين الخ**» من قبيل ذكر العام وإرادة الخاص [**قال العصام**: لا يخفى أنه... الجوهر بالجزء الذي كان... تفسير الجزء الذي لا يتجزأ... لا تفسير آخر للجوهر إلا... على أن تفسير الجوهر... لا يتجزأ تفسير بالمهم... التفسير وتطويل... تفسير الجوهر بهذا... حمل قول المتن وهو الجزء الذي...على بيان اسم آخر للجوهر... الفرضية والوهمية اسمان... في الشائع وهي المقابلة... الخارجية المشار إليها... لا فعلا المفصل في محل... بالقطع الخ][1].

قوله: «**لا فعلا**» أي لا قطعاً لصغره ولا كسراً لصلابته لأن الانقسام الفعلي ما يوجب الانفصال الخارجي ويزول الاتصال الحقيقي؛ ويسمى الانفكاك أيضاً، وإن كان بآلة [حادة][2] يسمى انقطاعاً وإلا فانكساراً، والانقسام الفرض وكذا الوهمي لا يوجب انفصالاً في الخارج؛ بل مجرد فرض بشيء غير شيء.

قوله: «**ولا وهماً**» قيل لعجز الواهمة من تميز أحد طرفيه عن الآخر لغاية الصغر، وهي تدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات تأمل.

قال العبري[3]: لعجز العقل عن تمييز طرف منه عن طرف آخر، وقيل لاستلزامه انقسام ما لا ينقسم في نفس الأمر.

---

(1) جاء هذا الاستدراك من الناسخ في الهامش، وفي الورقة قطع أضاع بعض الكلمات أشرت لها بنقاط.

(2) في النسخة كأنها «تفادة».

(3) **العبري** (743هـ) عبد الله (أو عبيد الله) بن محمد الفرغاني الهاشمي الحسيني الملقب بالعبري: عالم بالحكمة وفقه الشافعية. كان قاضي تبريز. ووفاته فيها. شرح مصنفات القاضي البيضاوي، صنف «الغاية» و«المصباح» وغير ذلك. ولعل الأرجح في اسمه «عبيد الله» أما العبري فضبطها ابن قاضي شهبة بكسر العين، وقال: ولا أدري نسبته إلى أي شئ. وضبطها السيوطي بالضم وقال: نسبة إلى عبرة من بطون الأزد، وهو في خزانة التيمورية مضبوط بالشكل بفتح العين والباء. انظر «الأعلام» ج4 ص126، 197.

ولا فرضاً.

(وهو الجزء الذي لا يتجزأ) ولم يقل: وهو الجوهر، احترازاً عن ورود المنع، فإن ما لا يتركب لا ينحصر عقلاً في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ، ....

قوله: «**ولا فرضا**» أي ولا بالفرض العقلي المطابق للواقع لامتناع من الحكم فانقسام ما لا يثبت له حجم يمكن انقسامه.

قوله: «**ولم يقل: وهو الجوهر**» جواب سؤال وهو أن يقال: لم قال المصنف «**كالجوهر**» ولم يقل وهو الجوهر الذي لا يتجزأ مع أن هذا أخصر فأجاب بقوله «**ولم يقل الخ**».

قوله: «**احترازاً عن ورود المنع**» أي منع حصر العين الغير المركب في الجوهر.

قال العصام: وعلى هذا يقال لا وجه لهذا هنا دون قوله «**وهو الجسم**» مع أنه يتوجه عليه المنع باحتمال عين المركب من جزءين مجردين.

يجاب بأن هذا المنع أقوى لأنه استند إلى ما أثبت جمع من العقلاء بخلاف منه قوله «**وهو الجسم**» لأنه يستند إلى مجرد احتمال عقلي.

ويرد أن قوله «**كالجوهر**» أيضاً مما يتجه عليه المنع لأنه مما استدل على بطلانه إلا أن يقال أورده في صورة المثال الذي لا مناقشة فيه للمحصلين.

بقي أنه لا بد من دعوى الحصر وإثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه وإثبات المحدث الواجب، فلا معنى لترك الدعوى مخافة ورود المنع.

قال شيخ الإسلام: أي وإن أمكن دفعه بأن الغرض حصر ما يثبت العقل وجوده.

قوله: «**فإن ما لا يتركب**» هذا سند المنع.

قوله: «**بمعنى الجزء**» إنما قال «**بمعنى الجزء الخ**» لأن الجوهر قد يقال بمعنى آخر وهو ما ليس بعض سواء كان مركبا أو لا.

بل لا بد من إبطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة........................

قوله: «**بل لا بد من إبطال الهيولى**» عرف بعض الحكماء الهيولى بأنه جوهر في الجسم قابل لما يعرض من الاتصال والانفصال ومحل الصورة الجسمية والنوعية، وقال الشيخ: الهيولى لفظ يوناني معناه الأصل والمادة.

وقيل: جوهر يحصل به الجسم بالقوة؛ والصورة جوهر يحصل به الجسم بالفعل.

قال الأصفهاني: الهيولى جوهر يكون محلًّا لجوهر آخر، والصورة جوهر يكون حالاً لجوهر آخر، والنفس جوهر ليس محل ولا حال ولا مركب منهما متعلق بالجسم تعلق التدبير.

قوله: «**والصورة**» فإن كل واحد منهما جوهر غير مركب مع أنه ليس [الجزء][1] الذي لا يتجزأ وإبطال الجميع بالتفسير الذي للجوهر؛ فإن إبطال الهيولى والصورة بالعين والنفوس والعقول بالانقسام.

قوله: «**والعقول**» أي العشرة والنفوس المجردة.

قال العصام: فيه أنه لا ينافي ثبوت العقول والنفوس المجردة حصراً لعين الغير المركب في الجوهر، إذ العين هو المتحيز بالأصالة وليست العقول والنفوس متحيزان.

قال الفاضل أحمد: والنفوس ملكية كانت أو إنسانية والظاهر أن قيد المجردة متعلقة بالنفوس.

والفرق بين العقل وبين النفس هو أن النفس وإن كانت مجردة عن المادة من حيث الحلول كالعقل لكنها متعلقة بها من حيث التدبير والتصرف لأجل الاستكمال؛ بخلاف العقل فإنه ليس متعلقاً من هذه الحيثية لأن كل ما يمكن أن يحصل حاصل لها بالفعل فليس لها كمال منتظر، ولهذا قد تعد النفس من الماديات كما أنها تعد من المجردات تأمل.

---

(1) في النسخة «مر الجزء».

ليتم ذلك. وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد، أعني الجوهر الذي لا يتجزأ، وتركب الجسم إنما هو من الهيولى والصورة.

(وأقوى أدلة إثبات الجزء) أنه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي ....

قوله: «**ليتم ذلك**» أي انحصار ما لا يركب عقلاً في الجوهر.

قوله: «**لا وجود للجوهر الفرد**» **قال العصام:** بل لا يمكن وجوده إذ في إمكان وجوده اختلال بثبوت الهيولى والصورة.

قوله: «**وتركب الجسم**» جواب سؤال.

قوله: «**والصورة**» أي الجسمية والنوعية، فالتركب من الأولى يتميز بها الشخص كصورة زيد وعمرو، والنوعية هي التي يتميز بها النوع عن نوع كالإنسان والفرس.

قال الفاضل أحمد: وقد يقال الصورة الجسمية هي الجسم في بادئ الرأي؛ بل حقيقة عند البعض.

قوله: «**أقوى الأدلة**» أي أدلة أهل السنة والجماعة على «**إثبات الجزء**» الذي لا يتجزأ، وحكم الرازي بأن أقواها الاستدلال بالحركة.

قوله: «**أنه لو وضع كرة**» وهي الجسم الذي يحيط به حد واحد، وقيل: شيء واحد في داخله نقطة تكون جميع الخطوط الخارجة عنها إلى ذلك السطح في جميع الجوانب متساوية.

قوله: «**حقيقية**» والمراد بها أن لا تكون كرويته بحسب الحس فقط، بل يكون كذلك في حد ذاته.

قال صلاح الدين: الكرة الحقيقية هي التي لا يمكن أن يقع فيها خط مستقيم،

لم تماسه إلا بجزء غير منقسم، إذ لو ماسته بجزءين لكان فيها خط بالفعل، فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيقي.

والسطح الحقيقي هو الذي ليس فيه ارتفاع وانخفاض؛ ويمكن أن يفرض فيه خط مستقيم في الجهتين، السطح له طول وعرض.

قوله: «**لم تماسه**» أي الكرة السطح.

قوله: «**إلا بجزء**» من الكرة الحقيقية.

قال شيخ الإسلام: وهو إما جوهر وهو المطلوب أو عرض فيفتقر إلى جوهر تحل فيه بالذات إن لم نجوز قيام العرض بالعرض أو بالواسطة إن جوزناه، وذلك الجوهر يمتنع انقسامه وإلا لزم انقسام النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل، فأيا ما كان يثبت جوهر لا يقبل الانقسام وهو المطلوب.

قوله: «**لكان فيها خط بالفعل**» لأنا متى فرضنا جزءين لزم منهما امتداد خط بلا شبهة، أي خط مستقيم لأن الخط المستدير حاصل فيه الفعل عند المتكلمين وبالوهم عند الحكماء؛ والسطح مقيد بالاستواء غفل الشارح عنه، وكذا قيد الخط بالمستقيم لأنه اللازم وكأنه ترك الشارح لأن مطلق الخط ينافي الكرة، وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط.

قوله: «**لم تكن كرة حقيقية**» ولقائل أن يمنع إمكان وضع كرة الكرة الحقيقية على السطح المستوي لأنه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال، ويورد منوعا ثلاثة: منع إمكان الكرة، ومنع إمكان السطح المستوي، ومنع وجود موضع التماس [ودفع المنع لا يحتمله قاله][1] عصام.

(1) في النسخة «ودفعت والمنع لا يحتمله» والراجح ما بينته تصحيحا للسياق والمعنى.

وأشهرها عند المشايخ وجهان: الأول: أنه لو كان كل عين منقسماً لا إلى نهاية لم تكن الخردلة أصغر من الجبل، لأن كلاً منهما غير متناهي الأجزاء، والعظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها، وذلك إنما يتصور في المتناهي.

الثاني: إن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته، وإلا لما قبل الافتراق، ....

قوله: «وأشهرها عند المشايخ» أي مشايخ الحنفية.

قوله: «وجهان» قال العصام: فيه مسامحة إذ ليس كل من الوجهين أشهر الوجوه فاعرفه.

قال البقاعي: هذان الوجهان ضعيفان جداً ولهذا لم يعرج عليهما مشايخ الأشعرية.

قوله: «الأول: لو كان الخ» يعني أن المدعي أن الجزء الذي لا يتجزأ ثابت لأن كل عين لا يجوز أن ينقسم لا إلى نهاية؛ بل لا بد أن ينتهي بالآخر إلى الجزء الذي لا يتجزأ لأن كل جزء عين لو كان منقسما لا إلى نهاية لزم أن تكون الخردلة مساوية للجبل الكبير في المقدار لأن العظم والصغر إنما يكون باعتبار كثرة الأجزاء وقلتها، وهما لا يتصوران إلا في المتناهي واللازم هو مساواة الخردلة للجبل في المقدار وكذلك الملزوم.

قوله: «لم تكن الخردلة أصغر من الجبل» والتالي باطل والمقدم مثله، فثبت المدعي.

قوله: «والعظم والصغر» جواب سؤال مقدور وهو أن يقال لم لا يجوز أن يكون العظم والصغر باعتبار المقدار؟. فأجاب بقوله **«والعظم الخ»**.

قوله: «الثاني: إن اجتماع أجزاء» أي أجزاء الفرضية إذ لم يثبت الجزء ولا يلزم منه تأليف الجزء من المعدوم إذ لا تأليف فيه، بل متصل واحد فرض تأليفه.

قوله: «ليس لذاته» بل بخلق الله تعالى.

قوله: «وإلا لما قبل الافتراق» لأن الاجتماع لو كان لذاته كان اجتماع الأجزاء من

فالله تعالى قادر على أن يخلق فيـــه الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزأ، لأن الجزء الذي تتنازعـــه فيه إن أمكن افتراقه لـــزم قدرة الله تعالى عليه دفعاً للعجـــز وإن لم يمكن ثبت المدعي».

والكل ضعيف: أما الأول فلأنه إنما يدل على ثبوت النقطة، وهو لا يســـتلزم ثبوت

لوازمه ولازم الذات لا ينفك عن الذات لأن ما بالذات لا يزول بالغير فيمتنع الافتراق فلا يكون مقدوراً لله تعالى واللازم الذي هو عدم قبول الافتراق باطل ولأنه قابل له؛ وكذا الملزوم وهو كون اجتماع أجزاء الجسم لذاته.

قوله: «**فالله تعالى**» أي وإذا كان لم يكن اجتماع أجزاء الجسم لذاته وقابلاً للافتراق كان الله تعالى قادراً على خلق الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزأ وهو المطلوب.

قوله: «**عليه**» أي على الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزأ، فيثبت الجزء المذكور.

قوله: «**وإن لم يمكن**» أي وإن لم يمكن افتراق ذلك الجزء المتنازع فيه.

قوله: «**ثبت المدعي**» وهو ثبوت الجزء الذي لا يتجزأ فيه أن المدعي عدم التقسيم مطلقاً وما ثبت منه عدم التقسيم الخارجي، فالدليل لا بد أن يكون على طبق المدعي فجوابه سهل لأنا إذا فرضنا غير ممكن تفريقه كان انقسامه [محالا][1] والقدرة لا تتعلق بالمحال.

قوله: «**والكل**» أي من الأدلة الثلاثة الأقوى والأشهر بوجهيه ضعيف؛ فيه رد لما قاله صاحب المواقف نقض ذلك الحجج وإن كان يمكن عنه الجواب ففيه للمصنف إقناع وطمأنينة باطن، ولو جعل استناد الضعيف إلى المجموع لكان الرد أبلغ.

قوله: «**الأول**» أي فالدليل الأول وهو وضع كرة إلى آخره.

---

(1) في النسخة «محللا».

الجزء، لأن حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسام المحل.

قوله: «على ثبوت النقطة» قال العصام: إن قلت أنه كما لا خط في الكرة لا نقطة فيها عند الحكيم لأن نهايتها سطح واحد غير متناه والنقطة نهاية الخط.

قلت: كما لا نقطة فيها لا جزء لا يتجزأ فيها، فلما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء اتجه المنع بأنه لا يلزم فيه إلا وجود النقطة القائمة بالكرة لا وجود الجزء انتهى. والمطلوب ثبوت الجزء لا النقطة.

قوله: «وهو لا يستلزم ثبوت الجزء» قال العصام: رد لاستدلال المتكلمين على إثبات الجزء بثبوت النقطة من أنها إما عين فيثبت الجوهر الفرد، وإما عرض فلا بد له من محل غير منقسم، فذلك المحل هو الجوهر.

قوله: «ليس حلول السريان» بل حلول جوار في الكرة، بل هو حلول من حيث الانتهاء.

وحلول السريان كحلول ماء الورد في الورد والبياض في الجسم، وهو الذي تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد في الورد و[بقائله][1] الجوار **قال شيخ الإسلام:** وإنما تحل في الخط مثلا من حيث أنها نهاية له.

قوله: «من عدم انقسامها» إلى النقطة فإنها نهاية الخط ونهاية الشيء لا يدخل في الشيء فلا تدخل النقطة في المحل.

قوله: «عدم انقسام المحل» الذي حلت النقطة فيه لأنها عرض عندهم لا بد لها من محل لصدق التعريف على المحل، فعلى هذا لا يكون ثبوت النقطة مستلزما للجزء المتنازع فيه كما أن الدليل لا يدل على ثبوت الجزء بل يدل على ثبوت النقطة.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

وأما الثاني والثالث: فلأن الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل وأنها غير متناهية، ....

قوله: «**فلأن الفلاسفة اهـ**». هذا جواب عن الاستدلال الثاني.

حاصله أن الفلاسفة لا يقولون باجتماع الجسم وتألفه من أجزاء بالفعل حتى يلزم ما ذكروه من أن اجتماع الجسم ليس لذاته.

قوله: «**بالفعل**» وهو الذي يمكن تمييز أجزائه بعضها عن بعض لأن [الماء][1] حال التركيب لا يبقى على مائية ولا النار على نارية وإلا لزم منه احتراق الجسم، وكذا الهواء والتراب لا يبقيان على حقيقتهما بل ينقلبان إلى حقيقة أخرى.

قوله: «**وأنها غير متناهية**» حتى يلزم مساواة الخردلة للجبل بل هو مذهب بعض القدماء والنظام[2] من متكلمي المعتزلة، فإنهم قالوا: الأجسام مركبة من أجزاء صغار غير متناهية لا تنقسم أصلا.

قال محمد الشهرستاني[3]: إن الجسم متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل

---

(1) مترددة في النسخة بين «الحا» و«الما».

(2) **النظام** (231هـ) إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، أبو إسحاق النظام: من أئمة المعتزلة، قال الجاحظ: (الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له فإن صح ذلك فأبو إسحاق من أولئك). تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت (النظامية) نسبة إليه. وبين هذه الفرقة وغيرها مناقشات طويلة.
أما شهرته بالنظام فأشياعه يقولون إنها من إجادته نظم الكلام، وخصومه يقولون إنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة. له كتبا كثيرة في الفلسفة والاعتزال. انظر «الأعلام» ج1 ص43.

(3) **الشهرستاني** (548هـ) محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني: من فلاسفة الإسلام. كان إماماً في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة. يلقب بالأفضل. ولد في شهرستان (بين نيسابور وخوارزم) وانتقل إلى بغداد وعاد إلى بلده. وتوفي بها. من كتبه (الملل والنحل)، و(نهاية الأقدام في علم الكلام) وغير ذلك. انظر «الأعلام» ج6 ص215.

بل يقولون: إنه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلاً، وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به ....

[لانقسامات][1] غير متناهية انتهى. وفيه نظر لأن قبول ما ليس فيه اجتماع أجزاء الانقسام محال.

قوله: «**وليس فيه**» أي في الجسم.

قوله: «**اجتماع أجزاء أصلاً**» سواء كانت متناهية أو غير متناهية.

قال العصام: منع لكون اجتماع أجزاء الجسم لا لذاته بأنه متصل واحد في ذاته غير قابل للافتراق، وإنما الافتراق المحسوس من أغلاط الحس فإنه للافتراق بل بانعدام جسم واحد حدوث جسمين آخرين؛ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه إن أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز.

قلنا أمكن افتراقه وَهْماً وفَرْضاً، وهذا الإمكان لا يوجب الدخول تحت القدرة، وبهذا اندفع أن حاصل الوجه الثاني أن كل ممكن مقدور الله تعالى.

قوله: «**وإنما العظم الخ**» إشارة إلى جواب سؤال مقدور وهو أن يقال: إذا لم يكن فيه اجتماع أجزاء أصلا ينبغي أن لا تتفاوت الأجسام في العظم والصغر فقال: وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به وهو عارض للصورة لا باعتبار الأجزاء وقلته وكثرته لأن تأليف الجسم عندهم من الهيولى والصورة، قال قره: هذا جواب عن الاستدلال الأول.

قال الفاضل أحمد: حاصل الجواب عن الدليل الثاني أنا لا نسلم أن كلا من الخردلة والجبل غير متناهي الأجزاء بالفعل حتى يلزم ما ذكره، ولو سلم فلا [نسلم][2] أن العظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء.

---

(1) في النسخة «لانقسام».

(2) في النسخة «نم» وهي اختصار من المؤلف لـ«نسلم»، وسوف أصححها فيما يأتي تلقائياً.

والافتراق ممكن لا إلى نهاية، فلا يستلزم الجزء.

وأما أدلة النفي أيضاً..

ويجوز أن يكون قوله «**وإنما العظم**» باعتبار المقدار جواب سؤال نشأ من قوله «**وليس فيه اجتماع أجزاء أصلا**»، وحاصل الجواب عن الدليل الثالث أنا لا نسلم أن في الجسم اجتماع أجزاء حتى يجري فيه الترديد المذكور ويلزم ما لزم، ولو سلم فلا نسلم عدم إمكان الافتراق لا إلى نهاية انتهى.

قوله: «**والافتراق الخ**» هذا الجواب عن الاستدلال الثاني والافتراقات ممكنة ولو غير متناهية في كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ فرضا ووهما لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الأمر.

قال العصام: ويمكن دفع الوجه الأول بأن الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر والكبر مفرطات بكثرة الأجزاء بالفعل وقلتها.

ودفع الثاني بأن الانقسامات الغير المتناهية عندهم إلى أجزاء منقسمة إذ لا يمكن تأليف المنقسم من غير المنقسم، فلو فرض اتحاد جميع الانقسامات الممكنة لم يكن الانقسام إلا أمورا قابلة للقسمة.

وما أورد على الوجه الثاني من أنه يدل على إمكان الجزء لا على وجوده والمدعي هو الوجود يمكن دفعه بأنه إذا أمكن الجزء أخرج الهيولى من حيز الوجود إلى حيز الإمكان فيحكم بوجود أرجح الممكنين لا محالة.

قوله: «**وأما أدلة النفي**» أي نفي الفلاسفة الجزء الذي لا يتجزأ.

قال شيخ الإسلام: هي كثيرة منها قول النافين إن كل متحيز بالذات فيمينه غير شماله ووجهه المضيء المقابل للشمس غير وجهه المظلم الذي لا يقابلها فيجب أن يكون منقسما، وجه ضعفه أن اللازم تعدد الأطراف ويجوز أن يكون لشيء واحد غير منقسم في ذاته أطراف هي أعراض حالة فيه، ومنها قولهم: لو تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ

فلا تخلو عن ضعف، ولهذا مال الإمام الرازي في هذه المسألة إلى التوقف.

فإن قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة؟

قلنا: نعم في إثبات الجوهر المفرد..

لم يكن بد من أن تكون مجتمعة مترتبة متلاصقة، ولا شك أن الواقع في الوسط منها يحجب الطرفين عن التماس؛ فيكون ما به تماس الوسط أحد الطرفين غير ما به تماس الآخر فيلزم الانقسام، ووجه ضعفه أنا نمنع الملاقاة بينهما بذاواتهما الجوهرية وإنما هي بأعراض، إذ لكل جزء نهايتان يكون بهما التلاقي.

قوله: «**فلا تخلو عن ضعف**» فيه إشارة إلى أن أدلة النفي أقوى فتفطن، وكفى له شاهدا على قوة النفي أنه لا يقدر العقل على تعقل ذي حجم يركب من أمور لا حجم لشيء منها قاله العصام.

قوله: «**ولهذا مال الإمام الخ**» **قال العصام**: ويتجه على قوله «**ولهذا الخ**» أن ضعف أدلة الإثبات وعدم خلو أدلة النفي عن ضعف لا يوجب التوقف لأن ما قل ضعفه يترجح، ولك أن تقول في قوله «**مال**» تعرض بأن التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم.

قوله: «**في هذه المسألة**» أي مسألة تركب الجسم من الجزء أو الهيولى والصورة.

قوله: «**فإن قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة؟.**» **قال العصام**: فيه لطافة من وجهين: أحدهما ما لا يخفى على من له أدنى فطانة لأن شجرة الخلاف لا يكون لها ثمرة نفي إيراد استطراد.

وثانيهما أن شجرة الخلاف اشتهرت بالضعف وعدم الصلاة فالتعبير عما فيه ضعف لطيف.

قوله: «**قلنا: نعم في إثبات الخ**» وفي قوله «**قلنا: نعم الخ**» دون قوله «**فيه نجاة**» للتنبيه على أن الثمرة للمتكلمين لا للحكماء.

نجاةٌ عن كثيرٍ من ظلمات الفلاسفة مثل إثبات الهيولى والصورة المؤدِّي إلى قدم العالم ونفي حشر الأجسام وكثير من أصول الهندسة ....

قوله: «نجاة عن كثير الخ» قال شيخ الإسلام: وجه النجاة به عما ذكر أن الفلاسفة بنوا ثبوت الهيولى والصورة المؤدي إلى ما ذكر على انتفائه، ووجه تأديه إلى نفي حشر الأجساد أن الحشر جمع وتفريق عند من ثبت الجزء الذي لا يتجزأ وهو ممكن ويجوز بعن.

قال العصام: ولا يخفى أن كلمات الفلاسفة في إثبات الهيولى القديمة الأبدية، فلو أثبت حادثاً ينعدم ويعاد لم يكن فيه ظلمة فمنع قدمها أهون من إثبات عن من لأن تجيء؛ إنما يتعدى بمن عن كثير، أي من نجاة إثبات كثير الخ[1].

قوله: «ونفي حشر الأجساد» أي الجسماني فقط الثابت عند جمهور المسلمين لأن [الروح][2] عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد.

قوله: «وكثير من أصول الهندسة» عطفا على كثير من ظلمات الفلاسفة.

قال شيخ الإسلام: ووجه النجاة بإثبات الجوهر الفرد عن هذا أن كثيرا من أصول الهندسة مبني على ثبوت الكم المتصل والموقوف ثبوته على ثبوت الهيولى والصورة، فإذا كانت الأجسام مركبة من الجوهر الفرد يبطل القول بالكم المتصل فيبطل كثير من أصول الهندسة.

---

(1) رغم ما قد يتوهم من أن الفلاسفة مذهبهم يجب أن يكون علمي إلا أن العلوم الحديثة أثبتت صحة ما ذهب إليه الأشاعرة من أن الكون حادث وهذا خلاف ما ذهب إليه الفلاسفة، وأكدت الدراسات الحديثة أن الكون حادث وعمره يقدر بحوالي 13.7 مليار سنة.
وكذلك إعادة الأجساد هو أحد مذاهب الفيزياء الحديثة في أحد نظرياته في ارتداد الكون، وهذا كذلك يؤكد ما ذهب إليه الأشاعرة رحمهم الله تعالى وخطأ مذهب الفلاسفة. راجع مثلا «قصة الكون» للدكتورين: جمال ميموني ونضال قسوم.

(2) في النسخة كأنها «السرور».

المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتئام عليها.

(والعــرض ما لا يقوم بذاته) بل بغيره، بأن يكــون تابعاً له في التحيز أو مختصاً به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما ســبق، لا بمعنــى أنه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم، فإن ذلك إنما هو في بعض الأعراض.

قوله: «المبني عليها الخ» صفة أصول لأنهم يقولون: حركات السموات قديمة لأنها من الهيولى والصورة وهما قديمان؛ والمركب منهما قديم.

قال العصام: ونوقش في انتفاء دوام حركة السموات والأرض على أهل [الهندسة][1] كما يشهد فيه بيانهم.

قال صلاح الدين: المشهور في الكتب الحكمية أن دوام حركة الفلك المنسبة بالقول في الخروج من القوة إلى الفعل وامتناع الخرق والالتئام لا يقبل الحركة المنقسمة، والخرق والالتئام إنما يكونان بها وهاتان المستلزمتان من سائر الحكمية الطبيعية لا الهندسة انتهى.

قوله: «بل بغيره» قال العصام: فيه خلل لأن بل لإيجاب ما نفي من المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعية العرض له في التحيز والنفي عن المتبوع ليس تبعية العرض لأن القيام بذاته ليس معناه التبعية في التحيز للذات فتأمل انتهى.

«بأن يكون تابعاً الخ» أشار به إلى مذهب أهل الحق.

قوله: «أو مختصا به الخ» أشار به إلى مذهب الحكماء.

قال العصام: ولا يخفى أن تعريف العرض بما لا يقوم بذاته لا يتم على مذهب الحكيم فإنه يصدق على الصورة، ولا بد من تقييد الغير بما يقومه فحمل التعريف عليه في هذا المقام من فضول الكلام.

قوله: «لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله الخ» وإلا فلا يكون التعريف جامعاً.

---

(1) في النسخة «هندس».

(ويحدث في الأجسام والجواهر) قيل: هو من تمام التعريف، احترازاً عن صفات الله تعالى.

(كالألوان) وأصولها، قيل: السواد والبياض، وقيل: الحمرة والخضرة والصفرة أيضاً، والبواقي بالتركيب.

قال العصام: ولعل من قال معنى القيام بالغير أنه لا يمكن تعقله بدون المحل أراد به استحالة وجوده بدون المحل كما وقع في تعريف التواتر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب، بمعنى استحالة تواطؤهم على الكذب فلا يراد اختصاصه بالأعراض النسبية.

قوله: «في بعض الأعراض الخ» كالأبوة والبنوة والبعد والقرب بأنه لا يمكن تعقل أحدهما بدون الآخر بخلاف السواد والبياض.

قوله: «والجواهر» قال البردعي وصلاح الدين: الجوهر الفرد يقبل الحياة وما يتفرع عليها كالعلم والقدرة خلافا للمعتزلة بحيث شرطوا البنية المخصوصة في الحياة وغيرها وشرطوا المزاج في الألوان والطعوم والروائح.

قوله: «قيل: هو من تمام التعريف» أي تعريف العرض.

قال شيخ الإسلام: فيه إشارة إلى تضعيفه لعدم الاحتياج إليه لخروج الصفات بكلمة ما، إذ هي عبارة عن الممكن أو كل ممكن محدث.

قوله: «احترازا عن صفات الله تعالى» لأن الله تعالى ليس بجسم ولا جوهر.

قوله: «كالألوان» قال العصام: قدمها اهتماما [شأنه][1] لإنكار القدماء وجودها، وجمعها مع الأكوان مع أنها انسب بالطعوم والروائح لتناسبها لفظاً وخطاً.

قوله: «وأصولها الخ» مبتدأ خبره ما بعده.

قوله: «والبواقي بالتركيب» قال شيخ الإسلام: أي من البياض والسواد على الأول ومن الخمسة على الثاني.

---

(1) هكذا جاءت في النسخة ولعل الناسخ حرفها عن أصلها.

(والأكوان) وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

(والطعوم) وأنواعها تسعة، ....

قوله: «**والأكوان**» جمع كون ويرادفه الأين[1].

قال صلاح الدين: لا يقال الكون المسمى بالوجود خارج عن هذه القسمة لأن الكلام في الأكوان القائم بالموجود والوجود ليس قائماً بالموجود بل بالماهية من حيث هي انتهى.

قوله: «**هي الاجتماع اهـ**» أي كون الجوهرين من في جزءين بحيث لا يمكن تخلل ثالث بينهما.

قال العصام: وجه الحصر أن الجوهر في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا، [و][2] الثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس إلى جوهر آخر إن كان مسبوقا بخصوصه في ذلك الحيز فسكون وإن كان مسبوقا وإن كان مسبوقا بحصوله في آخر فحركة، والأول وهو أن يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة إلى جوهر آخر، فإن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر ثالث فهو الافتراق وإلا فهو الاجتماع، وإنما قلنا بإمكان [التخلل][3] دون وقوعه لجواز أن يكون بينهما خلاء ـ أي مكان خال عن المتحيز ـ عند المتكلمين. كذا في شرح المواقف[4].

وأورد عليه الحصول في الحيز في آن الحدوث فإنه خارج عن الحركة والسكون.

قوله: «**وأنواعها**» **قال شيخ الإسلام:** أي الأصول.

---

(1) انظر «الكليات»ص993.

(2) ساقطة من النسخة. انظر «المواقف» ج2 ص197.

(3) في النسخة «الخلل».

(4) انظر «المواقف» ج2 ص197.

وهي المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة

قال العصام: أي أصول أنواعها بقرينة قوله ويتركب منها أنواع بسائطها تسعة انتهى.

قال شيخ الإسلام: حاصلة من ضرب أحوال ثلاثة للفاعل هي: الحرارة، والبرودة، والاعتدال في أحوال ثلاثة للمقابل هي: الكثافة، واللطافة، والاعتدال.

قوله: «**هي المرارة**» هي كيفية حاصلة في الكثيف غير ملائمة جداً منفعلة من الحرارة.

قوله: «**والحرافة**» كيفية حاصلة من طبق اللسان غير ملائمة في الغاية منفعلة من الحرارة.

قال شيخ الإسلام: هي التي تحدث في اللسان تقريصاً[1] كما في الأجبان العتيقة.

قوله: «**والعفوصة**» **قال شيخ الإسلام**: هي التي تحدث في اللسان قبضا وبعض [تقريص][2] كالعصير.

قوله: «**والقبض**» **قال شيخ الإسلام**: هو الذي يحدث في ظاهر اللسان [قبضا][3]، والفرق بينه وبين العفوصة أن العفوصة تقبض باطن اللسان وظاهره معا فينفر الطبع منه نفرة شديدة، والقبض يقبض ظاهره فقط فلا تكون النفرة عنه كذلك.

قال الكمال: وفي القاموس القبض تشنج الجلد[4] كما يحدث من اجتماع لحم الفم واللسان عقب أكل السفرجل ونحوه انتهى.

---

(1) **قرصه**: قرصاً قبض بإبهامه وسبابته على جزء من جسمه قبضاً شديداً مؤلماً، ويقال قرصه بإصبعه وقرص جلده وقرص لحمه وقرصه بظفره أخذ جلده به، والبرغوث لسعه والحية لدغته والبرد فلانا آلمه والشراب ونحوه اللسان قرصاً وقروصة لذعه. انظر «المعجم الوسيط» ج2 ص368.

(2) في النسخة «تقريض».
القارص: اللبن يلذع اللسان. انظر «الأعلام» ج2 ص368.

(3) في النسخة «قبصا».

(4) انظر «القاموس» ص840.

والتفاهة، ثم يحصل بحسب التركيب أنواع لا تحصى.

(والروائح) وأنواعها كثيرة وليســـت لها أســـماء مخصوصة، والأظهر أن ما عدا

ونوقش في كون العفوصة والقبض أنواعاً أن الاختلاف بينهما بالعوارض كالشدة والضعف، ويؤيده الفرق بأن القبض طعن يأخذ ظاهر اللسان وحده؛ والعفوصة طعم يأخذ ظاهر اللسان وباطنه معاً.

قوله: «والتفاهة» معرب تفه بالكسر.

قال شيخ الإسلام: طعم فوق الدسومة دون الحلاوة.

قوله: «ثم يحصل بحسب التركيب أنواع» كالبشاعة فإنها مركبة من المرارة والقبض كما في **قوله:** [وهو دائر أو كالزعوقة بالتاء][1] المثناة فوق من المرارة والملوحة [كالشيح][2]، وأما اجتماع الأكثر فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان.

قوله: «وليست لها أسماء مخصوصة» إلا باعتبار الإضافة كرائحة المسك ورائحة الطيب، بل إنما أسماؤها على وجه العموم باعتبار أوجه ثلاثة: أحدها المنافرة والملائمة، والثاني الإضافة إلى محلها، والثالث ما يقترن بها من طعم فيقال في ريح الملائمة ريح طيب وفي المنافرة ريح خبيث أو منتن، وفي الإضافة كرائحة الورد ورائحة [النعناع][3]، وفي الاقتران رائحة حلوة ورائحة حامضة.

قوله: «والأظهر أن» يشعر ظاهر كلامه بأن ما في الكتاب من قوله **«فيحدث في الأجسام والجواهر»** غير أظهر.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.
زعق: مرارة أو ملوحة. يقال: طعام مزعوق إذا كثر ملحه، والماء الزعاق: الملح. انظر «معجم مقاييس اللغة لابن فارس» ج3 ص8.

(2) في النسخة «كالشيحة» والراجح ما بنيته.

(3) في النسخة كأنها «النقاع»

الأكوان لا يفرض إلا للأجسام.

فإذا تقــرر أن العالم أعيان وأعراض، والأعيان أجســام وجواهــر، فنقول: الكل حادث، أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة...................................

قوله: «إلا للأجسام» قال شيخ الإسلام: وللجواهر كما دل عليه كلامه لغيره في غير هذا الكتاب.

قال الفاضل أحمد: لأن الجوهر الفرد لا يقبل الألوان والطعوم والروائح لأن كل واحد من أنواع المزاج الصالح للتركيب من الجواهر بخلاف الأكوان فإنها لا تختص بالمزاج بل معها وغيرها؛ وعرضها للأجسام بطريق جري العادة من غير أن يكون مشروطا بالمزاج أو التركيب على ما يقتضيه أصل الأشاعرة.

قوله: «فإذا تقرر» يعني وإذا ثبت انحصار العالم في الأعيان والأعراض وانحصار الأعيان في الأجسام والجواهر بالدليل الخارج من القسمة «**فنقول الخ**» إشارة إلى أن الفاء في فنقول فصيحة وإنما لم يتعرض المصنف لحصر الأعراض إما لعدم الاطلاع بانحصارها أو لعدم تعلق الفرض العلمي به فتأمل.

قوله: «فنقول: الكل حادث» هذا ما وعد الشارح سابقا بقوله «**سنبين**».

قال البردعي: أي كل من أفراد العين والعرض حادث، أي مسبوق بالعدم انتهى.

قال العصام: أي كل من الأعراض والأجسام والجواهر حادث في جميع أجزائها وإلا لما ثبت حدوث العالم له بجميع أجزائه أو كل جوهر وجسم وعرض حادث الأول أظهر من الثاني بالمشاهدة.

قال الفاضل أحمد: أي بمدخليتها في الجملة؛ فلا يلزم كون مسألة الحدوث من الحسيات والمشاهدات.

قال شيخ الإسلام: الأولى بالإحساس ليشمل ما أدرك من الأعراض لبقية الحواس انتهى. أي يعلم حدوث بعض الأعراض بالمشاهدة.

كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض، وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في أضداد ذلك، فإن القدم ينافي العدم، لأن القديم إن كان واجباً لذاته فظاهر وإلا لزم استناده إليه بطريق الإيجاب، ....

قوله: «**كالحركة الخ**» فيكون كل واحد من الحركة والضوء والسواد حادثاً مسبوقا بالعدم؛ وكل مسبوق بالعدم حادث، فيكون كل واحد من تلك الأمور حادثاً وهو المراد.

قوله: «**وبعضها الخ**» أي ويعلم حدوث بعضها بالدليل الخ مثلا إذا تحرك الإنسان عرف حدوث الحركة بالحس وحدوث ضدها الذي هو السكون بالدليل لأنه العدم لحدوث ضده وهو الحركة، فيكون قابلاً للعدم وما يكون من شأنه ذلك فهو حادث.

قوله: «**كما في أضداد ذلك**» **قال شيخ الإسلام**: أي السكون قبل الحركة والظلمة قبل الضوء والبياض قبل السواد ونحوها انتهى. أي كأضداد كل واحد من الحركة الخ.

قوله: «**فظاهر**» أي فامتناع عدمه ظاهر لما أن الإمكان الذاتي لا ينافي الوجوب الذاتي.

قال الكمال: أي منافاة القدم للعدم ظاهر.

قوله: «**وإلا**» قال الفاضل أحمد: أي وإن لم يكن القديم واجبا لذاته كصفات الله تعالى تقابل بالإيجاب على رأي المتكلمين؛ أو العقول العشرة فإنها قليلة مستندة إلى الواجب تعالى على رأي الحكماء انتهى.

قال بعض الأفاضل: وإلا أي وإن لم يكن واجبا لذاته بل واجبا لغيره لزم الخ.

قوله: «**لزم استناده**» أي القديم لغيره.

قوله: «**إليه**» أي إلى الواجب لذاته.

قال الفاضل أحمد: أي بطريق الإيجاب لا بالقصد والاختيار لأن تجعل الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والإرادة؛ ولكما كان كذلك فهو مسبوق بالغير حادث بالضرورة.

إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثاً بالضرورة، والمستند إلى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة.

وأما الأعيان فلأنها لا تخلو عن الحوادث ....

قوله: «**إذ الصادر الخ**» قيل جواب سؤال مقدر وهو أن يقال: لم لا يجوز أن لا يكون الاستناد إليه بطريق الإيجاب بل بالقصد والاختيار؟. فأجاب بما ترى.

وقيل: تعليل لمعلول محذوف تقديره أن يقال: لم لا يجوز استناده إليه بطريق القصد والاختيار. قلنا لا يجوز أن يكون كذلك لأن الصادر الخ.

قوله: «**قديم**» أي مستمرة امتناع الخ.

قيل: إن كان بلا شرط أو بشروط فلا نقض بالحوادث اليومية لأنها تستند إلى المختار عند المتكلمين والموجب عند الحكيم لكون شروطه متعاقبة كالحركات اليومية.

قوله: «**ضرورة الخ**» سند لكونه قديماً.

قوله: «**عن العلة**» أي التامة بخلاف الناقصة، فإنه يجوز تخلف المعلول عنها.

قال الكمال: أي عن علته التامة لأن الأثر الناشئ عن شيء دون قصد واختيار من ذلك الشيء لا يكون إلا والأول علة لوجود الثاني، وحينئذ فما دام الأول موجوداً فالثاني موجود لا يمكن تخلفه عنه أبدا؛ فثبت أن القدم ينافي العدم.

قوله: «**وأما الأعيان**» أي حدوث الأعيان.

قوله: «**فلأنها**» أي الأعيان لا تخلو عن الحوادث هذه مقدمة صغرى.

قال الفاضل أحمد: لأن الأجسام لا تخلو عن الأعراض لأنها لا تخلو عن الأكوان والتأليف وما يتبعهما من الأعراض، وأيضاً لا توجد بدون التمايز. وقد ثبت أن التمايز بين الأجسام إنما هو بالأعراض على تماثل الأجسام والجواهر الفردة والأعراض حادثة لأنها لا تقع إلا في المحال ـ أي جمع محل.

وكل مـــا لا يخلو عن الحوادث فهو حـــادث. أما المقدمة الأولـــى فلأنها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان.

وأما عدم الخلو عنهما، فلأن الجســـم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز، فإن كان مســـبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز فهو ســـاكن، وإن لم يكن مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك، ....

قوله: «**وكل ما لا يخلو الخ**» مقدمة كبرى ينتج أن الأعيان حادثة.

قوله: «**أما المقدمة الأولى**» أي الصغرى وهي قوله «**فلأنها لا تخلو عن الحوادث**».

قوله: «**فلأنها**» أي الأعيان هذا دليل الصغرى.

قوله: «**لا تخلو عن الحركة والسكون**» هذه صغرى.

قوله: «**وهما حادثان**» هذه الكبرى، ينتج أن الأعيان لا تخلو عن الحوادث.

قوله: «**أما عدم الخلو عنهما**» أي عدم خلو الأعيان عن الحركة والسكون.

قوله: «**فلأن الجسم الخ**» هذا دليل لصغرى الصغرى.

قوله: «**لا يخلو عن المكون في حيز**» الصغرى.

قوله: «**فإن كان**» هذا دليل الكبرى المطوية؛ وهي وكل كون في حيز إما حركة أو سكون، والنتيجة هي أن الجسم والجوهر لا يخلو عن الحركة والسكون.

قوله: «**فهو ساكن**» فله كونان سابق ولاحق مجتمعان في الوجود، ولكونيه آنان متعاقبان وله حيز واحد.

قوله: «**بل في حيز آخر**» أي بل كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر.

قوله: «**فهو متحرك**» فله حركته كونان سابق ولاحق متعاقبان في الوجود، ولكونيه آنان متعاقبان وله حيزان.

قال بعض الأفاضل: هذا عند المتكلمين، وأما عند الحكماء فالحركة الآتية ـ أي

وهذا معنى قولهم: الحركة كونان في آنين في مكانين، والسكون كونان في آنين في مكان واحد.»

فإن قيل: يجوز أن لا يكون مسبوقاً بكون آخر ....

المكانية ـ انتقال الجسم من مكان إلى آخر، والسكون عدم الحركة عما من شأنه الحركة، فلا يكون على هذا حادثاً كما لا يكون قديماً؛ لأن القدم والحدوث من أوصاف الموجود عندهم أيضا.

قوله: «**وهذا**» أي الكلام المذكور، أي لا بمعنى المصطلح.

قوله: «**معنى قولهم**» أي في تعريف السكون والحركة.

قوله: «**الحركة كونان الخ**» يعني الحركة عبارة عن مجموع الكونين المتعاقبين.

قال شيخ الإسلام: يرد عليه أن ما حدث في مكان وانتقل إلى آخر الآن الثالث يلزم أن يكون كونه في الآن الثاني جزء من الحركة والسكون معا وهو باطل، فالوجه ما في المواقف والمقاصد وغيرهما أن الحركة كون أول في خبر ثان والسكون كون ثان في حيز أول بناء على ما ذهب إليه المتكلمون من تجدد الأكوان وتشخصها بحسب الآنات، ولو عبر بالحيز بدل المكان لكان أحسن ليشمل الجوهر الفرد إذ المكان أخص من الحيز.

قوله: «**في مكان واحد**» فالسكون حصول ثان في حيز أول، والحركة حصول أول بالنسبة إلى حيز ثان [واعترضه العبادي: بالسكون الأول][1] في حيز ثان.

قوله: «**فإن قيل**» قيل هذا منع للكبرى المطوية.

قال الفاضل أحمد منع للمقدمة القائلة بأن الأعيان لا تخلو عن الحركة والسكون.

قوله: «**أن لا يكون**» أي الكون في الحيز.

---

(1) جاءت هذه الجملة في الهامش والراجح أن موضعها هنا.

أصلاً، فكما في آن الحدوث، فلا يكون متحركاً كما لا يكون ساكناً.

قلنا: هذا المنع لا يضرنا، لما فيه من تســليم المدعي. على أن الكلام في الأجسام التي تعددت فيها الأكوان وتجددت فيها الأعصار والأزمان. وأما حدوثهما فلأنهما من الأعراض وهي غير باقية. ولأن ماهية الحركة ....

قوله: «**أصلا**» أي لا في ذلك الحيز بعينه ولا في حيز آخر.

قوله: «**فلا يكون**» أي الجسم والجوهر.

قوله: «**كما لا يكون ساكنا**» مشعر بأن توهم السكون فيه ابعد من توهم الحركة وليس كذلك بل الأمر بالعكس، إذ لا يحصل كونان في آنين في حيز واحد ولا متحركا إذ لم يكن في ذلك الحيز بل إن كان في حيز آخر لما فيه من تسليم المدعي.

قال شيخ الإسلام: أي وهو الحدوث.

وقال الكمال: هو حدوث الجسم والجوهر.

وقال القريمي: وهو حدوث الأعيان لأنه ذكر في المنع آن الحدوث ومنع كونه مسبوقا بكون آخر.

قوله: «**على أن الكلام**» أي النزاع مع الفلاسفة «**في الأجسام التي الخ**» فافهم قائلون بحدوث غيرها لأنها إنما يتصور في [آن][1] الحدوث.

قوله: «**تعددت فيها الأكوان**» **قال شيخ الإسلام:** كالأفلاك والعناصر.

قوله: «**وأما حدوثهما**» أي حدوث الحركة والسكون «**فلأنهما من الأعراض وهي غير باقية**» لأن الأعراض لو كانت باقية لكانت إما قائمة بالعرض أو بغيره الأول يستلزم قيام العرض بالعرض وهو محال عند المتكلمين، والثاني يستلزم حدوثه البتة.

---

(1) مترددة في النسخة بين «آن» و«أن».

لما فيها من الانتقال من حال إلى حال تقتضي المسبوقية بالغير ....

قال في شرح المواقف: قلنا لا نسلم أن البقاء عرض بل هو أمر اعتباري يجوز أن يتصف به العرض [كالجوهر][1]، وإن سلم كونه عرضا فلا نسلم امتناع العرض بالعرض[2].

قال القريمي: لأن البقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل.

قوله: «**ولأن ماهية الخ**» دليل ثان لحدوث الحركة.

قوله: «**لما فيها**» قيل متعلق بقوله «**تقتضي**»، وقيل تعليل له.

قوله: «**من الانتقال من حال**» اعلم أن الحركة بمعنى الكونين المذكورين ليست عين الانتقال من حال إلى حال ولا عين التغير منها إليها، وإنما هي تستلزم استلزاما اتصاليا، ولذا لم يقل لأنها الانتقال من حال إلى حال وقال «**لما فيها من انتقال حال الخ**».

قوله: «**تقتضي المسبوقية بالغير**» سبقا زمانيا.

قال الفاضل أحمد: وفيه أنه إن أريد بالغير ما هو غير جنس الحركة فالاقتضاء في خبر المنع، وإن أريد به ما هو من جنسها، أعني سبق بعض من الحركة فالاقتضاء مسلم لكن لا يفيد المطلوب، أعني حدوث مطلق الحركة أو الفرد المنتشر إذ حاصله حينئذ أن ماهية الحركة تقتضي سبق كل فرد منها بالفرد؛ ولا شك أنه لا يلزم منه إلا حدوث الأفراد دون حدوث مطلق الحركة؛ والحال أن الكلام فيه.

وقد يقال إن سبق فرد منها على فرد آخر منها إلى غير النهاية ولو على سبيل التعاقب باطل ببرهان التطبيق، فلا بد أن ينتهي إلى فرد لا يكون مسبوقاً بآخر فيلزم حينئذ حدوث مطلق ويتم المطلوب.

---

(1) ساقطة من النسخة.

(2) انظر «المواقف» ج1 ص499.

والأزلية تنافيها. ولأن كل حركة فهي على المقتضى وعدم الاستقرار، وكل سكون فهو جائز الزوال، لأن كل جسـم فهو قابل للحركة بالضرورة. وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه.

قوله: «والأزلية تنافيها» أي تنافي المسبوقية بالغير المستلزم للمسبوقية للعدم لأن الأزلية تقتضي عدم الأولية والمسبوقية بالعدم تقتضي الأولية.

قوله: «ولأن كل حركة الخ» دليل ثالث لحدوث الحركة.

قال الفاضل أحمد: وفيه مثل ما مر، وقد عرفت أيضاً أن المقتضى وعدم الاستقرار ليس إلا في النسبة والإضافة إلى حدود المسافة دون ذات الحركة، ولا يلزم من تغير الإضافة وحدوثها حدوث ما هو ذات الإضافة مع أن مقتضى المسبوقية بالغير والتقضي وعدم الاستمرار هي الحركة بمعنى القطع لا الحركة بمعنى التوسط، أعني كون المتحرك بين المبدأ والمنتهي فليتأمل.

قوله: «وعدم الاستقرار» عطف تفسير.

قوله: «فهو جائز الزوال» وهو لا يوجب وقوعه، فيجوز دوام السكون في بعض الأجسام ودوام الحركة في بعضها والاستدلال بأن كل جسم الخ إنما يفيد الجواز لا الوقوع.

قوله: «لأن كل جسم فهو قابل للحركة» فإذا كان قابلاً للحركة جاز زوال السكون إذ هو جوهر متماثل في الحقيقة، فيجوز على كل منهما ما يجوز على الآخر من نوعه؛ ولما حرك البعض جازت على الكل فهو قابل للحركة بالضرورة فحركته لعدم السكون، وهذا بتمامه جار في حدوث الحركة أيضا.

قوله: «وقد عرفت» من قوله «**لأن القدم ينافي العدم**».

قوله: «يمتنع قدمه» فلا يكون شيء من الحركة والسكون لقبولهما الزوال والعدم قديما، بل كل منهما حادث وهذه الجملة الحالية متممة لدليل حدوث الحركة والسكون معاً.

وأما المقدمـــة الثانية فلأن ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبـــت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل، وهو محال.

وها هنا أبحاث:

الأول: أنه لا دليل على انحصار الأعيان في الجواهر والأجسام، ....

قوله: «**وأما المقدمة الثانية**» أعني الكبرى وهي قولنا: وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لزم ثبوت الحادث وهو الحركة والسكون.

قوله «**في الأزل**» لأن الأزل عبارة عن نفي الأولية والحدوث عبارة عن ثبوت الأولية والجمع بينهما محال لأن أزلية المحل تستلزم أزلية الحال، فيلزم كون الحادث أزلياً وأنه محال.

قوله: «**وهاهنا**» أي في مقام الاستدلال على حدوث العالم، أو قيل في دليل حدوث الأعيان والأعراض.

قال شيخ الإسلام: نشأ أولها من قوله «**والأعيان أجسام وجواهر**»، وثانيها من قوله «**أما الأعراض الخ**»، وثالثها من قوله «**في إثبات**» كبرى القياس «**لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل**»، ورابعها من قوله «**في إثبات**» صغرى القياس «**فلأن الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز**» وقد [يثبتها][1]. وأجاب عن كل واحد منها بما يحصل الغرض، فجزاه الله خيراً.

ومحصل السؤال في الثالثة أنا لا نسلم أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، كيف والحال أن الحركة المطلقة لا تخلو عن الحركات الجزئية الحادثة مع أن الحركة المطلقة ليست بحادثة.

قوله: «**الأول: أنه لا دليل الخ**» منشأه قوله «**الأعيان أجسام وجواهر**» وإيراد الدليل

---

(1) غير واضحة في النسخة.

وأنه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزاً أصلاً، كالعقول والنفوس المجردة التي تقول بها الفلاسفة.

والجواب: أن المدعى حدوث ما ثبت وجودُه بالدليل من الممكنات، وهو الأعيان المتحيزة والأعراض، لأنَّ أدلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات.

الثاني: ....

على حدوثهما المشعر بالانحصار لأن السكوت في معرض البيان مشعر بالانحصار.

قوله: «**وأنه يمتنع**» عطف على انحصار الأعيان، تقديره لا دليل على أنه لا يمتنع. قيل [...] فتفطن ولا تخرج عن الطريق السوي.

قوله: «**يقوم بذاته**» أي فيجوز أن توجد عين لا في حيز فلا يتوجه عليه الترديد بالكون في الحيز الأول والثاني.

قوله: «**والنفوس**» قيل نفوس الأفلاك وغيرها.

قوله: «**المجردة**» عن المادة والهيولى، فإنها أعيان وليست بأجسام ولا جواهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ على ما هو عند المتكلمين.

قوله: «**حدوث ما ثبت الخ**» لا حدوث مطلق الممكنات.

قوله: «**لأن أدلة الخ**» كأنه مبني على مقدمة محذوفة؛ وهي أن يقال: المجردات ليست ثمانية لأن أدلة وجود الخ فتأمل.

قوله: «**على ما بين في المطولات**» لأنهم أثبتوا انتفاء المجردات بالدليل، فنقول في الحصر أيضاً الأعيان الثابت وجودها إما جسم أو جوهر لأنه إما مركب أو غير مركب.

قوله: «**الثاني**» أي البحث الثاني، هذا وارد على قوله «**أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة**» وبعضها بالدليل هذا منع لمقدمة ضمنية وهي أن الدليل يستلزم المدعي، ودعوى هذه المقدمة لا بد منها في كل دليل.

أن ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الأعراض، إذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أضداده، كالأعراض القائمة بالسموات من الأشكال والامتدادات والأضواء.

والجـــواب: أن هذا غير مخـــل بالغرض، لأن حدوث الأعيان يســـتدعي حدوث الأعراض، ضرورة أنها لا تقوم إلا بها.

الثالث: أن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من ....

قوله: «أن ما ذكر» أي من الدليل على حدوث الأعراض.

قوله: «والجواب» هذا في الحقيقة جواب عن المنع بتغيير الدليل.

قوله: «أن هذا» أي عدم دلالة ما ذكر على حدوث جميع الأعراض.

قوله: «يستدعي حدوث الأعراض» لأن الأعيان هاهنا السموات، فإذا ثبت حدوث الحركة ثبت حدوث السموات لأن الحركة قائمة بالسموات باتفاق بيننا وبين الخصم، فإذا صدق أن السموات حادثة فإذا حدثت السموات وجب التعقل بحادث الأعراض القائمة بها من الأضواء والأشكال والامتداد سواء شاهدها أو لم يشاهدها.

قوله: «والثالث: أن الأزل اهـ» منشأ هذا البحث قوله **«في إثبات»** كبرى القياس **«فلأن ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل وهو محال»**.

قيل: الظاهر أن منع الكبرى يمنع بطلان لازم الملازمة المأخوذة منها.

قيل: حاصل التردد أن يقال إن عينتم بقولكم لو ثبت ما لا يخلو عن الحوادث في الأزل لزم ثبوت الحوادث في الأزل أنه لو ثبت فيه لزم ثبوت الحركات الحادثة في الأزل، بمعنى عدم مسبوقية شيء منها بالعدم فهو ظاهر البطلان، وإن عنيتم به أنه لو ثبت هو فيه لزم ثبوت الحركات الحادثة، بمعنى أنه ما من حركة إلا قبلها حركة أخرى لا إلى بدأته فلم نسلم بطلانه، كيف وهو مذهب الفلاسفة فيه بعينه، فهو على الأول منع للملازمة وعلى الثاني منع لبطلان اللازم كما نرى.

وجود الجســـم فيها وجود الحوادث فيها، بل هو عبارة عن عدم الأولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي.

ومعنى أزلية الحركات الحادثة أنه ما من حركة إلا وقبلها حركة أخرى لا إلى بداية، وهذا هو مذهب الفلاسفة، وهم يسلمون أنه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم،......

قوله: «**وجود الجسم**» اللام للعهد، والتقدير الجسم الذي لا يخلو عن الحوادث فاعرف.

قوله: «**بل هو عبارة عن عدم الأولية**» بالذات أو بالزمان [...] الثاني، ويمكنه حمل الأول على العدم الذاتي وهو الظاهر.

قيل: الأزلية عبارة عن عدم البداية، والأبدية عبارة عن عدم النهاية، والسرمدية عبارة عنهما.

وقيل: الأزل عبارة عن أزمنة غير متناهية في جانب الماضي، والأبدية عبارة عن أزمنة غير متناهية في جانب المضارع، والسرمدية أعم منهما.

قوله: «**أو عن استمرار الوجود**» هذا تفسير الحكم بحيث لا يكون لوجوده بداية فلا يسبقه العدم، كما أن الأبدية عبارة عن استمرار الوجود في جانب المستقبل «**في أزمنة مقدرة**»، أي غير موجودة في الخارج لأن الزمان عرض والعرض لا [يبقي][1] زمانين، فالموجود في الخارج من الزمان جزء فالباقي قدر الموجود.

قوله: «**ومعنى أزلية الخ**» سند لمنع بطلان اللازم، وقيل جواب سؤال مقدر تقديره: لو كان الأزل عبارة عن عدم الأزلية أو عن استمرار الوجود لم يصح إطلاقه على الحركات الحادثة ـ أعني الحركات الفلكية ـ فكيف يقولون بأزليتها؟.

فأجاب عنه بأن الأزلية هاهنا بمعنى آخر.

قوله: «**وهذا هو مذهب الخ**» سند لمنع بطلان اللازم، أي لا نسلم أنها باطلة؛ كيف

---

(1) في النسخة كأنه «ينفى».

وإنما الكلام في الحركة المطلقة.

والجواب: أنه لا وجود للمطلق إلاّ في ضمن جزئي، ....

وهذا هو مذهب الفلاسفة؟. إشارة إلى تفسير أزلية الحركة فقط لا إلى التفسيرين للأزلية المطلقة. والحاصل منع لزوم ثبوت الحادث في الأزل على تقدير وجود ما لا يخلو عن الحوادث في الأزل.

حاصله أنه إن أريد ثبوت الحدوث في الأزل ثبوت الفرد العين بخصوصه فيه فالملازمة في حيز المنع، إذ الأزل عبارة عن عدم الأولية.

وإن أريد به ثبوت الحادث الغير المعين يعني الفرد [المنتشر][1] فالملازمة بينة واستحالة اللازم ممنوع.

قوله: «**وإنما الكلام في الحركة المطلقة**» أي في الماهية الكلية الشاملة للجزئيات.

قوله: «**والجواب أنه لا وجود الخ**» تلخيصه أن ماهية الحركة لو كانت قديمة ـ أي موجودة في الأزل ـ لزم أن يكون الشيء من جزئياتها أزليا؛ إذ لا تحقق للكل إلا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق والملزوم مثله.

قوله: «**لا وجود للمطلق**» قال الفاضل أحمد: أي بالوجود النفسي الأصلي، وأما بالوجود الظلي الغير الأصلي فقد يوجد العام بدون الخاص.

قال صلاح الدين: في الخارج لا في نفسه ولا في ضمن الجزئي، فلا بد من قدمه لأنه صفة الموجود.

أقول: هذا لا يجدي نفعا لأن المقصود إبطال أزلية الحركة؛ بمعنى تعاقب جزئياته لا إلى نهاية [لئلا يلزم][2] منه قدم معروضة وهو الفلك؛ وهذا الجواب لا يبطله.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) في النسخة «لئلا» والراجح ما بينته.

فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزء من الجزئيات.

الرابع: أنه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الأجسام، لأن الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي.

قوله: «**فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث الخ**» قال الفاضل أحمد: هذا ظاهر إذا كانت الجزئيات متناهية، وأما إذا لم تكن متناهية فلا، إذ وجود الفرد المنتشر من غير انقطاع في مرتبة من المراتب في جانب الماضي كان في استمرار وجود المطلق، فالحق الجواب أن يستدل على بطلان تناهي الجزئيات في كل مادة دخلت تحت الوجود بالفعل ولو على سبيل التعاقب ببرهان التطبيق كما هو المشهور انتهى.

قوله: «**الرابع: أنه لو كان الخ**» **قال القريمي**: منشأ هذا قوله «**فلأن الجسم والجوهر لا يخلو الخ**» يعني سلمنا أن دليلكم يقتضي امتناع خلو الأعيان عن الحركة أو السكون لكن عندنا ما ينافيه؛ وهو أنه لو لم يكن عين ما خالية عن الحركة أو السكون لزم أن يكون كل عين في حيز لما ذكر في تعريفي الحركة، فيلزم أن لا تناهي الأجسام وانتهى.

قيل: هذا وارد على قوله «**فلأن الجسم والجوهر الخ**»، أي يلزم منه أن يكون ما وراء فلك الأفلاك بشيء مماس لفلك الأفلاك وليس كذلك، بل فيما وراءه عدم محض هذا هو آخر الكلام في بحث العالم مع أسئلته وأجوبته.

قوله: «**لزم عدم تناهي الأجسام**» بأن الملازمة أن كل جسم له جزء وحيزه هو السطح الباطن المجازي، فالجسم الحاوي له جزء وحيزه هو السطح الباطن للحاوي المماس للسطح وهلم جرا.

قوله: «**لأن الحيز**» عند الفلاسفة هو الخ.

قوله: «**من المحوي**» اسم مفعول بيان للسطح الظاهر الفراغ، قيد بالموهوم لأن الموجود مذهب غيرهم أو لأن المكان مشغول بالممكن غير حال عنه؛ وفراغه إنما هو مجرد الوهم والفرض.

والجواب: أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده.

ولما ثبت أن العالم محدَث، ومعلوم أن المحدث لا بد له من محدِث، ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجِّح، ....

واعلم أن المذاهب هاهنا ثلاثة:

أحدها: للمشائين[1] وهو المذكور في السؤال، وعلى هذا لا يجب أن يكون لكل جسم جزء بل لما له حاو.

والثاني: ما هو المذكور في الجواب للمتكلمين.

والثالث: لأفلاطون ومن تبعه، وهو المبعد المفروض المجرد الغير المادي المنطبق على بعد الجسم الممكن الحال فيه، وعلى هذين المذهبين كل جسم متحيز، ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض في السؤال ولا مست الحاجة في الجواب لم يتعرض له.

قوله: «ولما ثبت أن العالم» قال العصام: تنبيه على وجه جعل المحدِث للعالم موضوع الحكم والأحق بكونه محكوما عليه هو الله الموصوف بما ذكر، ومحصوله أنه علم مما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم والمجهول عينه، فاللائق أن يحمل على المحدث ما يعينه انتهى.

قوله: «من محدِث» أي من فاعل يحدثه.

قوله: «أحد طرفي الممكن» أي الوجود أو العدم، فكما أن له معدما يكون له محدث.

قوله: «من غير مرجِّح» أي وقوع أحد المتساويين من غير سبب، وهو ممتنع

---

(1) كان أفلاطون يلقن الحكمة ماشيا تعظيما لها وتابعه على ذلك أرسطوطاليس ويسمى هو وأصحابه المشائين. انظر «الملل والنحل» ج2 ص100.

ثبت أن له محدثاً.

(والمحــدِث للعالم هو الله تعالى) أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلاً، ....

بالاتفاق بخلاف ترجيح أحد المتساويين بلا مرجِح، أي إيقاع أحدهما من غير باعث فإنه غير ممتنع عندنا بخلاف الحكماء والمعتزلة فإنه ممتنع كالأول عندهما، ولهذا اختار الترجيح بدل الترجيح فثبت جواب لما.

قوله: «والمحدث للعالم» قال البردعي: الذي أحدثه وكلا من أجزائه ابتداء، أي بلا واسطة أو أحدث شيئاً أو أشياء منه ابتداء، ثم أحدث بذلك البواقي منه.

قوله: «أي الذات الواجب الوجود» فهذا ثلاثة أمور: الذات الواجب من حيث هو هو، ووجوده الخاص، وانتفاء ذلك الذات بنفسه له وهذا مذهب جمهور المتكلمين.

وقال الحكماء: إن الله تعالى هو الوجود الخاص الواجب لذاته الغني عن كل ما عداه.

قوله: «الذي يكون وجوده الخ» إنما فسر والواجب إشارة إلى أن مدار الفاعلية والمصحح لها سلسلة الممكنات، وامتيازه عن سائر الذوات ليس إلا من جهة الواجبة، فكأنه قال: والمحدث للعالم هو الواجب وجوده في ذاته بمعنى أن ذاته علة مستقلة في وجوده، وفيه إشارة إلى زيادة وجوده على ذاته كما هو مذهب جمهور المتكلمين.

قوله: «ولا يحتاج إلى شيء أصلا» قال العصام: لا حاجة إلى تقييد شيء [بغير][1] ذاته، لأن المراد بالشيء الموجود واحتياج وجوده إلى ماهيته الموجودة بهذا الوجود لا إلى الوجود فتفطن، ولو جعل ضمير يحتاج إلى الذات فالمراد سلب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة فتنبه.

قال الفاضل أحمد: ولا يحتاج إلى شيء منفصل عن ذاته أصلا لا في ذاته ولا في

---

(1) غير واضحة في النسخة.

إذ لو كـــان جائـــز الوجود لكان من جملـة العالـــم، فلم يصلح محدثاً للعالم ومبـدأ لــــه، مـــع أن العالَم اسم لجميع ما يصلح علماً على وجود مبدءٍ له، وقريب من هذا ما يقال: إن مبدأ الممكنات بأســرها لا بد أن يكون واجباً، إذ لو كان ممكناً لكان من جملة الممكنات،..

صفاته الحقيقية مطلقاً لأنه تعالى الوجوب الذاتي، وقد يناقش في الصفات بأن الاحتياج في الصفات هل ينافي الوجوب الذاتي؟.

واعلم أن هذا وما قبله من قوله «**يكون وجوده من ذاته**» صفة كاشفة للواجب الوجود.

قوله: «**إذ لو كان جائز الوجود**» **قال شيخ الإسلام**: أي جواز [...] للواجب فلا يرد أن صفة الواجب وكذا مجموع ذاته وصفتها مما يجوز وجوده وليسا من جملة العالم.

قال العصام: ومحصل الدليل أنه لو كان جائز الوجود لكان داخلا في العالم؛ والثاني باطل لأنه لو كان داخلا فيه لم يكن محدثا والمفروض خلافه.

قوله: «**فلم يصلح محدثا للعالم**» **قال القريمي**: إذ لو كان هذا لزم إما الدور أو التسلسل فكلاهما باطلان، أما الملازمة فلأن مبدأ الممكنات لو كان ممكنا لزم أن يكون له مبدأ ضرورة امتناع الترجح؛ فالكلام فيه كالكلام في الأول، فإما أن يعود إلى الأول وهو الدور أو ترتبه إلى غير نهاية وهو التسلسل، فثبت وجود المبدأ للعالم وهو المطلوب، وقوله «**أن يكون**» محدثا على مذهب المتكلمين ومبدأ له على مذهب الحكيم.

قوله: «**مع أن العالم**» ليس بعلاوة، بل هو من تمام ما قبله [قاله][1] محيي الدين، أي بناء على أنه جواب سؤال ناشئ مما قبله وإلا فعلاوة ودليل آخر.

قوله: «**من هذا**» أي مما ذكر من الدليل، أعني إذ لو كان جائز الخ.

قوله: «**وقريب من هذا**» جهة القرب أن المقصود منهما واحد وإن اختلفت العبارة

(1) الراجح أنها ساقطة من النسخة.

فلم يكن مبدأً لها.

وقـــد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى إبطال التسلســـل، وليس كذلك، ....

والاعتبار، إذ الأول استدلال بطريق الحدوث والثاني استدلال بطريق الإمكان صريحاً.

قيل: وجه القرب أن مآلهما ومعناهما واحد ولكن التغاير في العبارة.

قوله: «**فلم يكن مبدأً لها**» أي لم تكن الممكنات مبدأ للعالم لأنه إما أن يكون نفس الجملة أو بعضا منها، وعلى الأول يلزم أن يكون الشيء علة لنفسه وعلى الثاني علة لنفسه ولعلله.

قوله: «**وقد يتوهم**» قيل المتوهم صاحب المواقف. **قال شيخ الإسلام**: بأن يقال في توجهه لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت بأسرها ممكنة؛ فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال.

قوله: «**أن هذا**» أي الدليل بأي لفظين أخذ؛ سواء قيل إنه مبدأ الممكنات أو قيل لو كان جائز الوجود.

قوله: «إلى إبطال [التسلسل][(1)]» قال بعض الفضلاء: وفيه بحث، فإن معنى عدم افتقار الصانع إلى إبطال التسلسل أن يكون إثباته بحيث لا يجعل بطلان التسلسل إحدى مقدماته. ولا يلزم من صحة الاستدلال بهذا الدليل على إبطال التسلسل أن يكون بطلانه إحدى مقدمات هذا الدليل؛ بل ثبوت الواجب بكون إحدى مقدماته لا إبطال التسلسل.

قوله: «**وليس كذلك**» قال البردعي: على تقدير حقيقة الدور والتسلسل يدخل العالم محدثه، وعلى الأول يدخل فيه مبدأ وعلى الثاني لا يبقى له مبدأ فيمتنع بعض مقدمات الدليل، فلا يثبت وجود الصانع انتهى.

---

(1) في النسخة «التس» وهي اختصار للتسلسل، وسوف أصححها فيما يأتي تلقائيا.

بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل، وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا إلى نهايةٍ لاحتاجت إلى علة، وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها، لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله، بل خارجاً عنها، فتكون واجباً فتنقطع السلسلة.

قوله: «بل هو إشارة إلى أحد أدلة» قال صلاح الدين الرومي: فيه مبحث لأن الإشارة إلى دليل بطلانه ليس افتقارا له، وإنما يثبت الاعتبار إن لو أخذ بطلانه مقدمة للدليل على وجود الصانع وليس كذلك.

قوله: «وهي» أي تلك العلة.

قوله: «أن تكون نفسها» قال شيخ الإسلام: أي نفس الممكنات، ويمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضاً بأن يقال: مجموع المتوقفين ممكن فعليته إما نفسه وإما جزؤه وهما باطلان لما عرفت في بطلان التسلسل، فتعين أن يكون خارجا هو على البعض فينقطع التوقف عنده؛ فلا دور.

قوله: «ولا بعضها» أي الممكنات. فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون البعض علة للمجموع؟.

قلت: لا يجوز لأن علة المجموع علة لكل واحد منه فيكون علة لنفسه، فإن المجموع من حيث هو المجموع عين كل واحد.

قلت: نعم في الاعتبار وأما في الحقيقة فلا.

قوله: «لاستحالة كون الخ» لأن العلة متقدمة على المعلول، ويمتنع تقدم الشيء على نفسه لأنه محال.

قوله: «فتنقطع السلسلة» لأن تلك السلسلة ممكنة لأنها تكون محتاجة إلى أجزائها والجزء عين الكل، فتكون تلك السلسلة محتاجة إلى الغير وكل محتاج إلى الغير ممكن، فتكون السلسلة ممكنة محتاجة إلى الغير البتة.

قيل: قوله **«فيكون واجباً»** إشارة إلى دفع سؤال وهو: إن غاية ما ذكرتم إثبات

ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق، وهو أن تفرض من المعلول الأخير ....

علة خارجة عن الممكنات الغير المتناهية هو الواجب ولا يلزم منه استحالة التسلسل الغير المتناهية، ووجه الدفع أن تلك العلة لا بد أن تكون على لشيء من أجزاء التسلسل ضرورة؛ ويمتنع أن يكون ذلك الجزء معلول جزء آخر من التسلسل لامتناع اجتماع العلتين على معلول واحد، إذ الكلام في المستقل بالفاعلية وهذا معنى الانقطاع.

قوله: «**ومن مشهور الأدلة**» أي أدلة بطلان التسلسل أو إثبات الصانع، ولبطلان التسلسل وجهان: أحدهما هذا أو الآخر قوله «**لو ترتبت سلسلة الممكنات**».

قوله: «**برهان التطبيق**» ووجه التسمية بالتطبيق ظاهر.

قال أحمد: للقوم في إثبات الواجب مسلكان: الأول بيان أن الممكن سواء كان متناهي الأفراد أو غير متناهي الأفراد ما لا يتم له الوجود بدون الواجب، فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة، ويلزم من وجوده تناهي السلسلة من جانب العلل، والبرهان الأول من هذا القبيل، [و][1] الثاني بيان امتناع عدم تناهي الموجودات الخارجية سواء كان من جانب المعلول أو من جانب العلة، فيجعل ذلك حينئذ مقدمته لإثبات الواجب وفي ذلك برهان التطبيق.

قوله: «**من المعلول الأخير**» وهو ما لا يكون علة الشيء أصلا، والتقييد بالأخير للإيضاح وإلا فبرهان التطبيق غير مقصود على ذلك.

قال شيخ الإسلام: اقتصر على ما إذا كان التسلسل في جانب العلل لمناسبة المقام وإلا فهو جار في المعلولات بأن يفرض من علة معينة بطريق التنازل إلى غير النهاية جملة وما بعدها بمتناه إلى غير النهاية جملة أخرى، فيحصل على التقديرين جملتان إحداهما زائدة على الأخرى بمتناه، ثم تطبق الجملتين إلى آخر ما ذكره.

---

(1) ساقطة من النسخة والراجح ما بينته.

إلى غير نهاية جملة ومما قبله بواحد مثلاً إلى غير النهاية جملة أخرى، ثم تطبق الجملتين بأن تجعل الأول من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية، والثاني بالثاني وهلم جـرًّا، فإن كان بإزاء كل واحـد من الأولى واحد من الثانيـة كان الناقص كالزائد وهو محال، وإن لم يكن ....

قوله: «**إلى غير النهاية**» متعلق بقوله «**جملة**».

قوله: «**جملة**» أي على سبيل التصاعد إذا كان التسلسل في جانب العلل، وإذا كان في جانب المعلول فرضنا من علة معينة بطريق التنازل إلى غير النهاية جملة متسلسلة.

قوله: «**من الجملة الأولى**» أي من وحدات الجملة الأولى الكل الزائد [قاله البردعي][1].

قوله: «**الثانية**» أي من وحدات الجملة الثانية الجزء الناقص.

قوله: «**والثاني**» أي الجزء الثاني من الجملة الأولى.

قوله: «**بالثاني**» بالجزء الثاني من الجملة الثانية.

قوله: «**وهلم جرا**» الثالث بالثالث والرابع بالرابع.

قوله: «**كان الناقص كالزائد**» وكون الناقص كالزائد محال وإلا يلزم أن لا يكون الناقص ناقصا والزائد زائدا وهو خلاف المفروض.

قال الفاضل أحمد: ويرد عليه إن أريد بكون الناقص كالزائد التساوي في الكمية فالملازمة ممنوعة؛ إذ التساوي في الكم من خواص المتناهي، وإن أريد به عدم تصور وقوع جزء من أحدهما في مقابلة الجزء من الآخر فلا نسلم استحالته لأن ذلك لعدم المتناهي لا لأصل التساوي.

قوله: «**وهو محال**» المحال الذي أحيل من جهة الصواب إلى غيرها، ويراد به في الاستقبال ما اقتضى الفساد من كل جهة كاجتماع الحركة والسكون.

---

(1) في النسخة «بردعي».

فقد وجد في الأول ما لا يوجد بإزائه شــيء من الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي الأولى لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقــدر متناه، والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهياً بالضرورة. وهذا التطبيق إنما يكون فيما دخل تحت الوجود،............

قوله: «فقد وجد» بأن وجد في الجملة الأولى فرد لا يكون في الجملة الثانية شيء في مقابلته لزم انقطاع الجملة الثانية؛ والجملة الأولى تزيد عليها بمرتبة واحدة إذ بالمفروض ذلك، فتكون الجملة الأولى أيضاً متناهية.

قوله: «فتنقطع الثانية» لا خفاء في أن انقطاع الثانية في هذه الصور يستلزم المطلوب فلا حاجة إلى باقي المقدمات وهي انقطاع أحدهما عن انقطاع الآخر والسلسلة واحدة والتغاير بين الجملتين بالكلية والجزئية.

قوله: «بالضرورة» فثبت الانتهاء إلى واجب الوجود.

قوله: «وهذا التطبيق» كأنه قيل [أي لا يجري فيها المدعي وهو التناهي][1] ما ذكرتم من التطبيق لإبطال التسلسل ينتقض بالأعداد والمعلومات والمقدورات لأن ذلك التسلسل أيضاً يجري فيها بالاتفاق مع أنه لا يجري التطبيق، فأجاب بأن التطبيق الذي نحن بصدده لإبطال التسلسل إنما يكون فيها الخ.

قوله: «فيما دخل تحت الوجود» سواء كان مجتمع الوجود بلا ترتيب كالنفوس الناطقة، أو مع الترتيب كالعلل والمعلولات، أو غير مجتمع كالحركات الفلكية.

قال شيخ الإسلام: أي في الجملة ولو على التعاقب كحركات الفلك انتهى.

وأما ما لا يجري فيه التطبيق من الأعداد إنما هو باعتبار الوهم الخ.

قال الفاضل أحمد: أي تحت الوجود الخارجي، إذ الوجود الخارجي شرط لجريان برهان التطبيق عند الكل، وأما الترتيب بين الآحاد والاجتماع في الوجود شرط للجريان

---

(1) الهامش.

دون ما هو وهمي محض، فإنه ينقطع بانقطاع الوهم.

ولا يرد النقض بمراتب العدد، بأن تطبق جملتان إحداهما من الواحد لا إلى نهاية، والثانية من الاثنين لا إلى نهاية، ولا بمعلومات الله ومقدوراته، فإن الأولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما، وذلك لأن معنى لا تناهي الأعداد والمعلومات والمقدورات أنها لا تنتهي إلى حدٍّ واحدٍ لا يتصور فوقه آخر، لا بمعنى أن ما لا نهاية له يدخل تحت الوجود

عند الحكماء دون عند المتكلمين، والظاهر من كلامه ـ قدس سره ـ في شرح المواقف أن الترتب والتحقق في نفس الأمر كاف الجريان.

قوله: «دون ما هو وهمي» أي منسوب إلى الوهم، وهو الخاطر القلبي.

في القاموس: الوهم خطرات القلب[1] وما لا يجري فيه التطبيق من نحو الأعداد إنما هو باعتبار الوهم، أي من الأمور الوهمية فلا يرد النقض، أي بأن يقال دليلكم جار ومدعاكم متخلف أي التناهي.

قوله: «بانقطاع» فلا يحتاج إلى برهان التطبيق وانقطاع الوهم عدم ملاحظة ضروري، إذ الذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية به مفصلا.

قوله: «بمراتب العدد» قال القريمي: لأنه يتناول الموجود والمعدوم، وتوجيه النقض أنه لو صح الدليل بجميع المقدمات لزم أن تكون الأعداد متناهية بالطريق المذكور مع أن الأعداد غير متناهية بالاتفاق.

قوله: «بأن تطبق» بيان لورود النقض فرضاً.

قوله: «فإن الأولى اهـ» علة ورود النقض بهما لتعلق العلم بجميع الواجبات والمستحيلات والجائزات بخلاف المقدورات لعدم شمولها غير الممكنات.

قوله: «وذلك» أي عدم ورود النقض بمراتب الأعداد والمعلومات والمقدورات.

---

(1) انظر «القاموس» ص1507.

فإنه محال.

(الواحد) يعني أن صانع العالم واحد، فلا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة. والمشهور في ذلك بين المتكلمين.........................

قيل: إشارة إلى عدم التناهي، ويحتمل أن يكون إشارة [الخ][1] فلا يرد.

قوله: «**فإنه محال**» أي كون ما لا نهاية له داخلاً في الوجود محال لأنه يلزم منه أن يكون غير المحصور محصوراً.

قوله: «**يعني أن صانع العالم**» قال الفاضل أحمد: قد مر الإشارة إلى أن قوله «**والمحدث للعالم هو الله**» بمنزلة أن الصانع للعالم هو الذات الواجب الوجود، فالمعنى عدم اشتراك مفهوم الواجب الوجود بين اثنين، واليه أشار بقوله «**فلا يمكن أن يصدق الخ**»، فمعنى الوحدة حينئذ عدم الاشتراك في الوجود ومآله إلى عدم الكثرة من حيث الجزئيات، ويؤيده ما في شرح المقاصد من أن حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهية [وخواصها][2] وأراد بالألوهية وجوب الوجود[3].

قوله: «**فلا يمكن أن يصدق**» أي لا يمكن بالإمكان العام لا ذهناً ولا خارجاً؛ لكن اللازم من برهان التمانع امتناع التعدد الخارجي فقط.

قوله: [«**والمشهور**» الدليل][4].

قوله: «**في ذلك**» أي في إثبات ذلك المدعي، وهو أن الصانع واحد وأن تعدده ممتنع.

---

(1) في النسخة كأنها «إلى».

(2) في النسخة كأنها «وخوتهما».

(3) نقل هذا الكلام عن الكستلي في حاشيته على شرح العقائد النسفية. انظر «ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة» ص133.

(4) في النسخة «والدليل المشهور».

برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾.

وتقريره: أنه لو أمكن إلهان لأمكن بينهما تمانع بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه، لأن كلاً منهما في نفسه أمرٌ ممكن، وكذا تعلق الإرادة بكل منهما إذ لا تضاد بين الإرادتين، ....

قوله: «برهان التمانع» قيل إضافة البرهان إلى التمانع بيانية.

قال البردعي: وهو حجة قطعية على وحدانية الله تعالى.

وقال السيد علي: وأنت تعلم أن هذا الدليل إنما يدل على نفي إلهين [قادرين][1] فاعلين في حالة واحدة، ولا يدل على نفي إلهين مطلقاً بخلاف دليل الحكماء فإنه أعم.

قوله: «المشار إليه» قال شيخ الإسلام: نبه بالمشار إليه على أن برهان التمانع ليس هو معنى عبارة الآية لما ذكره بعد من أن الآية حجة إقناعية، فالآية عنده حجة إقناعية تشير إلى حجة قطعية لمشاركتها لها في النظم والأسلوب.

قوله: «فيهما» أي في إحداثهما وإيجادهما وفي تدبير نظامها.

قوله: «وتقريره» أي تقرير برهان التمانع بيان للملازمة.

قوله: «لأمكن بينهما تمانع» وهو تدافع فعل أحدهما فعل الآخر.

قوله: «بأن يريد» ولو قال كان يريد الخ لكان أولى فاعرفه.

قوله: «وكذا تعلق الإرادة بكل منهما» أي أمر ممكن في نفسه، والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال.

قال شيخ الإسلام: إذ لا تضاد بين الإرادتين، أي لا تدافع بين تعلقهما، فالتضاد هنا لغوي لا اصطلاحي إذ لا مانع من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في التضاد بالمعنى

---

(1) في النسخة «قارين».

بل بين المراديـــن، وحينئذ إما أن يحصـــل الأمران فيجتمع الضـــدان أو لا فيلزم عجز أحدهما، وهو أمارة الحدوث والإمكان ....

الاصطلاحي، ولا يكفي في الاستدلال الاقتصار على نفيه رد الكستلي بما يعلم منه أنه اصطلاحي.

قال صلاح الدين: لتعدد محلهما. نعم متعلقهما واحد لكنه ليس بمحل للإرادتين بل للمرادين حتى امتنع اجتماعهما بخلاف إرادتي الواحد للضدين فإنهما متضادان لاتحاد المحل.

قوله: «**بل بين المرادين**» بل التضادين المرادين.

قوله: «**وحينئذ**» حين إذا وقع ذلك الممكن، أعني تعلق الإرادة لكل منهما.

قوله: «**فيجتمع الضدان**» أي المرادان هما الضدان، واجتماع الضدين في موضع واحد من جهة واحدة كما في هذا الموضع محال، بل يلزم أيضاً عجزهما حيث عجز كل من دفع المراد الآخر وهو عدم الضد تأمل.

قوله: [«**أو لا فيلزم عجز أحدهما**»][(1)] **قال شيخ الإسلام**: بأن لم يحصل واحد منهما من المرادين أو بأن يحصل أحدهما دون الآخر، واللازم على الأول محالان إيقاع الضدين وعجز كل المنافي للإلوهية، وعلى الثاني عجز أحدهما المنافي للإلوهية فعجز أحدهما لازم على من التقديرين ولعل اقتصار الشارح عليه كذلك.

قوله: «**أو عجز أحدهما**» كما في بعض النسخ. **قال العصام**: عجز أحدهما لازم على كل من شقي الترديد لأنه إذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لأنه إرادة شيء يستلزم إرادة عدم هذه؛ فتحقق مراد كل منهما بنفي مراد الآخر، أعني عدم الضد. وبهذا عرفت أن الأولى ما سيأتي بما يقال وأن التفصيل ليس كالإجمال انتهى.

---

(1) في النسخة «أو لا يلزم عجزهما».

لما فيه من شائبة الاحتياج، فالتعدد مســتلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال، فيكون محالاً. ....

قوله: «لما فيه من شائبة الاحتياج» أي ولأنه يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل على الإله قطعا.

فإن قيل إذا كان عدم حصول المراد عجز ألزم المعتزلة أن يقولوا بالعجز في حق الباري تعالى وتقدس لقولهم بأن طاعة الفاسق مرادة له تعالى ولا تحصل.

أجيب بأن المشيئة عندهم نوعان:

مشيئة قطعية يسمونها مشيئة فسروا قسر وإلجاء وليست متعلقة بطاعة الناس والعجز هو التخلف عنها.

ومشيئة تفويض مثل أن تقول لعبدك افعل كذا ولا أخيرك عليه، وهذه هي المشيئة المتعلقة بطاعة الفاسق ولا عجز في التخلف عنها[1].

قوله: «لإمكان التمانع المستلزم للمحال» يصح أن يكون قوله «**المستلزم**» نعتا للتمانع أو نعتا لإمكان، وعلى كل منهما هو إشارة إلى بيان بطلان اللازم، ويكون الاستدلال بقياس اقتراني مركب من شرطية متصلة وحملية، فيقال: لو أمكن التعدد لأمكن التمانع وإمكان التمانع محال، فإن كان التعدد محال أما الملازمة فظاهرة وأما بطلان اللازم وهو إمكان التمانع ـ أي استحالته ـ فيقرر على الأول بأن التمانع يستلزم المحال لأنه يستلزم اجتماع الضدين أو ارتفاعهما أو عجز الإله وكل منهما محال، وعلى الثاني بأن إمكان التمانع يستلزم المحال الذي هو اجتماع الضدين المذكورين أو ارتفاعهما أو العجز المنافي للألوهية وملزوم المحال محال قاله شيخ الإسلام، التمانع ملزوم للمحال وملزوم المحال محال فالتمانع محال.

قوله: «فيكون الإمكان محالا» أي إمكان التعدد محالاً لأن شرط الإمكان أن لا

---

(1) المشيئة والإرادة حالات نفسية بشرية ولا يمكن أن نقصر وصف الذات الإلهية عليها وعلى أمثالها من الحالات البشرية. وهنا نستحضر قول السلف «العجز عن إدراكه إدراك».

وهـــذا تفصيل ما يقال: إن أحدهما إن لم يقدر علـــى مخالفة الآخر لزم عجزه، وإن قدر لـــزم عجز الآخر. وبما ذكرنا يندفع ما يقال: إنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامها المحال، أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً.

يحصل الفساد بفرض الوقوع.

قوله: «**لزم عجز الآخر**» فيه أنه لم لا يجوز أن يكون الآخر أيضاً قادراً ولكن يسلمه لا لأنه ليس بقادر.

قوله: «**وبما ذكرنا**» أي من الإمكان في قولنا: لأمكن بينهما تمانع، يندفع المنع الأول والثاني من قولنا: وكذا تعلق الإرادة بكل منهما الخ.

قوله: «**وبقولنا**» إذ لا تضاد يندفع الثالث، «**يندفع ما يقال إنه يجوز الخ**» إذ يكفي فيها إمكان التمانع والتخالف وذلك لا ينافي عدم تمانع بالفعل.

قال شيخ الإسلام: [ثلاثة][1] أشياء معروفة من كلامه، وجه الدفاع الأول أن جواز الاتفاق لا يمنع جواز الاختلاف وإمكان الاختلاف كاف في إثبات المطلوب كما ذكر، ووجه اندفاع الثاني أن استحالة الممانعة ناشئة من الغير ومثلها لا ينافي قدرة الواجب، وأما اندفاع الثالث فبقوله «**إذ لا تضاد بين الإرادتين**».

قوله: «**من غير تمانع**» دفعه بقوله: «**لأن جواز الاتفاق**» لا يمنع إمكان التمانع اللازم من تعدد الآلهة كما بينا، وبه يثبت ما ادعينا من التوحيد، وهذه الحجة قطعية وإن كان ما أشير إليه في الآية المذكورة إقناعية فتأمل.

قوله: «**غير ممكن**» دفعه بقوله «**لأن كلا منهما أمر ممكن في نفسه**».

قوله: «**لاستلزامها المحال**» وهو العجز واجتماع الضدين.

---

(1) في النسخة «والذي ثلاثة»، والراجح أن الناسخ أسقط كلمة أو أكثر.

واعلم أن قول الله تعالى: ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ حجة إقناعية، والملازمة عادية، على ما هو اللائق بالخطابيات، فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم، ....

قوله: «**حجة إقناعية**» رده شيخنا في قصد السبيل. قال الفاضل أحمد: يعني يقصد بها الظن لا اليقين ولا يفيد إلا الظن، بخلاف البرهان المشار إليه بالآية الكريمة فإنه قطعي على ما تقرره وفيه تأمل.

قال الكستلي: يفيد إقناعا للمترشد وإن لم يفد إفحاماً للجاحد.

قال البردعي: ليست حجة قطعية بالنسبة إلى العقل، وكذا الملازمة ليست عقلية.

قوله: «**والملازمة عادية**» قال الفاضل أحمد: يعني حجة هذه الملازمة بمقتضى العادة، فتكون الحجة المشتملة على هذه الملازمة إقناعية، وقوله «**والملازمة عادية**» تعليل لكون الحجة إقناعية بحسب المعنى، أي الحجة إقناعية لكون الملازمة عادية؛ ولا خفاء في أن الظاهر المتبادر منه أن الأحكام المستندة إلى العادة لا تكون قطعية.

قال شيخ الإسلام: بيان لوجه كون الحجة إقناعية وليس مراده أن الآية ليس فيها برهان قاطع على الوحدانية، بل الذي تضمنه كلامه أن في الآية إشارة وعبارة وأنها تدل على البرهان بإشارتها وعلى الإقناعي بعبارتها، وهذه من الحكمة البالغة فإن المخاطب إذا كان ينقاد بالحجة الإقناعية فاللائق أن لا يذكر له غيرها، وغالب الناس نقصت عقولهم عن إدراك البراهين القاطعة فعبر بالإقناعية والملازمة العادية لهم والإشارة في جانب الإمكان، وهي أن إمكان التعدد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال؛ والعبارة في جانب الفعل وهي أن وجود [التعدد](1) مستلزم فيما جرت به العوائد التمانع مستلزم للمحال.

قوله: «**بوجود التمانع**» قال البردعي: وهو مدفوع لاستحالة توارد علتين مستقلتين

---

(1) في النسخة كأنها «النسر».

على ما أشـير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾، وإلا فإن أريـد به الفسـاد بالفعل، أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه، لجواز الاتفاق على هذا النظام المشـاهد، وإن أريد إمكان الفسـاد فلا دليل على انتفائه، بل النصوص شاهدة بطي السماوات ورفع هذا النظام، فيكون ممكناً لا محالة.

لا يقـال: الملازمة قطعية والمراد بفسـادها عدم تكونهما، بمعنـى أنه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع في الأفعال، فلم يكن أحدهما صانعاً، فلم يوجد مصنوع.

على معلول واحد بالشخص، أعني العالم المنظوم.

قوله: «**وإن**» أي وإن لم تكن الحجة ظنية والملازمة عادية بل كانت الحجة قطعية والملازمة عقلية[1].

قوله: «**فمجرد التعدد الخ**» أي فالملازمة ممنوعة وسنده قوله «**لجواز الاتفاق الخ**».

قوله: «**وإن أريد إمكان الفساد**» فالشرطية مسلمة وبطلان التالي ممنوع، إذ لا دليل على انتفائه، يعني لا نسلم حينئذ بطلان التالي وظاهر كلامه يدل على تسليم الملازمة على هذا التقدير.

قوله: «**فيكون**» [دفع][2] النظام ممكنا بغير فساد السموات والأرض.

قال شيخ الإسلام: لأن دفع الشيء بعد ثبوته دليل على إمكان كل منهما.

قوله: «**لا يقال**» إشارة إلى معارضيه، أي [اقتضاء][3] تعدد إلهين الفساد الخ.

قوله: «**بمعنى أنه لو فرض**» لا بمعنى أنه لو فرض صانعان لم يتكون السماء الخ.

قال شيخ الإسلام: بيان لقطعية الملازمة.

---

(1) جاء في هامش النسخة «أي إقناعية» ولم يبين الناسخ مكان الكلمة في النص.

(2) مترددة في النسخة بين «دفع» و«رفع» ونفس الشيء في الموضع التالي.

(3) في النسخة «اقتصاد».

لأنا نقول: إمكان التمانع لا يســـتلزم إلا عدم تعدد الصانع، وهو لا يســـتلزم انتفاء المصنــوع، على أنه يرد منع الملازمة إن أريد عدم التكون بالفعل، ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالإمكان.

فإن قيل: مقتضى كلمة لو أن انتفاء الثاني في الزمان الماضي بسبب انتفاء الأول،

قوله: «لا يستلزم إلا عدم الخ» قال يوسف الأصم: وفيه بحث لأن السائل لم يدع أن إمكان التمانع بمجرده يستلزم انتفاء المصنوع بل إمكان التمانع على تقدير تعدد الصانع يستلزم انتفاء المصنع وهو صحيح.

قوله: «انتفاء المصنوع» يعني أن عدم كون أحدهما صانعا لا يستلزم عدم وجود المصنوع لوجود صانع آخر، وبهذا الوجه منع الملازمة أيضا.

قوله: «على أنه يرد منع الملازمة» قال القريمي: أي على تقدير أن يكون المراد بالفساد عدم تكونهما، باينه أنه لو كان المراد بالفساد عدم التكوين يكون معنى الآية لو كان فيهما آلهة إلا الله لم يتكون شيء من السماء والأرض، وإن أريد بعدم التكون عدم التكون بالفعل منع الملازمة بأن يقال لا نسلم على تقدير تعدد الآلهة يلزم عدم تكونهما بالفعل لجواز أن [يبقيا][1] على هذا النظام، وإن أريد عدم التكون بالإمكان منع انتفاء اللازم بأن يقال لا نسلم بطلان اللازم وهو إمكان عدم التكون؛ وإنما يكون باطلا لو كان تكونهما واجباً وليس كذلك فليتأمل[2].

قال شيخ الإسلام: الجواب المتقدم مبني على الظاهر المتبادر من إرادة عدم التكون بالفعل، ومعنى هذا الجواب أنه يمكن أن لا يبنى على ذلك بل يفصل وتمنع الملازمة على تقدير وانتفاء الملازمة على آخر.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) جاء في هامش النسخة إضافة للنص لكن الناسخ لم يبين موضعها من النص وهي «قال: لا نسلم أنه لو كان آلهة غير [...] عدم تكون بالفعل [...] على التكون[...]».

فلا يفيد إلا الدلالة على أن انتفاء الفســاد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد.

قلنا: نعم بحســب أصل اللغة، لكن قد تستعمل للاســتدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشــرط من غير دلالة على تعيين زمان، كمــا في قولنا: لو كان العالم قديماً لكان غير متغيــر، والآية من هذا القبيل، وقد يشــتبه على بعض الأذهان أحد الاســتعمالين

قوله: «**فلا يفيد إلا الدلالة**» يعني يفيد كون انتفاء التعدد سبباً لانتفاء الفساد في الماضي والمقصود كون العلم بانتفاء سبباً للعلم بانتفاء التعدد مطلقا، بلا تقييد بالماضي.

قال العصام: فقوله «**نعم بحسب أصل اللغة، لكن قد تستعمل**» حيث قابل الأصل بكلمة «**قد**» يدل على أنه رأى بالأصل الكثير الراجح، فجعل استعمال لو في الاستدلال أيضاً لغويا.

وقد دل ظاهر كلامه في شرح التلخيص على استعمال منطقي، ورده المحقق الشريف بأن القرآن لم ينزل إلا على لغة العرب دون الاصطلاح، بل هذا الاستعمال أيضاً من اللغة إلا أن الأشيع هو الأول.

قال شيخ الإسلام: أي وهو خلاف المطلوب، إذ المطلوب بيان تحقق انتفاء الأول، أعني التعدد من غير تقييد بالزمن الماضي، بل على الإطلاق بدليل تحقق انتفاء الثاني، أي الفساد.

قوله: «**والآية من هذا القبيل**» أي من قبيل أن لو للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط الذي هو التعدد.

قوله: «**وقد يشتبه على بعض الأذهان**» **قال شيخ الإسلام:** وقع هذا الاشتباه للعلامة ابن الحاجب[1] ومن تبعه كما نبه عليه الشارح في شرح المختصر.

---

(1) هناك عالمان عرفا بهذا الاسم والراجح أن المقصود هو:

ابن الحاجب (646هـ) عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن =

بالآخر، فيقع في الخبط.

(القديـــم) هذا تصريح بما علم التزاماً، إذ الواجب لا يكون إلا قديماً، أي لا ابتداء لوجوده، إذ لو كان حادثاً مســبوقاً بالعدم لكان وجوده مـــن غير ضرورة، حتى وقع في كلام بعضهم أن الواجب والقديم مترادفان، لكنه ليس بمستقيم، ....

قال الكستلي: كما وقع لابن الحاجب إذا نظر إلى الاستعمال الثاني، فوجد كلمة لو تدل على انتفاء الأول لانتفاء الثاني، أي يعلم به ذلك، فاعترض على من قال لأنها لانتفاء الثاني لانتفاء الأول بأن الأول ملزوم والثاني لازم؛ وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم، بل الأمر بالعكس لما ذكر. والحق أن كلا الاستعمالين ثابت وأن الاستعمال الثاني متفرع على الاستعمال الأول، فإن لو لما دل على أن انتفاء الأول علة لانتفاء الثاني فربما يكون انتفاء الثاني معلوماً عند السامع دون الأول فيدل به عليه دلالة المعلول على العلة.

قوله: «**بما علم التزاما**» من قبل وهو قوله «**المحدث للعالم هو الله تعالى**» لأنه اسم للذات الواجب، والوجوب يستلزم القدم.

قال في شرح المقاصد: وفيه بحث إذ لزوم الخارجي مسلم لكن اللزوم الذهني المعتبر في الالتزام غير مسلم.

قوله: «**مسبوقا بالعدم**» صفة كاشفة.

قوله: «**من غيره ضرورة**» فإن ممكن واحد طرفي الممكن لا يرجح من غير مرجح.

قوله: «**حتى**» غاية لقوله «**بما علم التزاما**».

قوله: «**مترادفان**» فحينئذ دلالة الواجب على القديم صريحة.

= الحاجب: فقيه مالكي، من كبار العلماء بالعربية. كردي الأصل. ولد في أسنا (من صعيد مصر) ونشأ في القاهرة، وسكن دمشق، ومات بالاسكندرية. وكان أبوه حاجبا فعرف به. له عدة كتب منها «مختصر الفقه» استخرجه من ستين كتابا، في فقه المالكية. انظر «الأعلام» ج4 ص211.

للقطع بتغاير المفهومين، وإنما الكلام في التســاوي بحسب الصدق، فإن بعضهم على أن القديم أعم لصدقه على صفات الواجب، بخلاف الواجب فإنه لا يصدق عليها، ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة، وإنما المستحيل في تعدد الذوات القديمة.

وفي كلام بعض المتأخرين كالإمام حميد الدين الضرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ ومن تبعه تصريح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، ....

قوله: «**للقطع بتغاير المفهومين**» **قال شيخ الإسلام**: إذ مفهوم الواجب شيء يكون وجوده من ذاته، ومفهوم القديم ما لا ابتداء لوجوده انتهى.

وقال بعض الفضلاء: ومفهوم الواجب ما لا يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر فتغايرا.

قوله: «**وإنما الكلام**» ولما قررنا أنهما ليسا بمترادفين في أول بحثنا إلى أنهما هل تساويا في الصدق أو لا؟. فقال بعضهم الخ.

قوله: «**ولا استحالة**» جواب سؤال مقدر نشأ من قوله «**على أن القديم أعم لصدقه على صفات الواجب**»، وهو أن يقال فحينئذ يلزم تعدد القدماء وهو مستحيل، فأجاب بقوله: والاستحالة الخ.

قوله: «**وفي كلام الخ**» وما وقع في عبارة بعض المتأخرين من أن صفات الله تعالى واجبة قديمة بالذات معناه بذات الواجب، بمعنى أنه لا يفتقر إلى غير الذات.

قوله: «**الضرير**» يقال رجل ضرير بين الضرارة أي ذاهب البصر كما في الصحاح[1].

قوله: «**بأن واجب الوجود الخ**» أورد على ظاهره أن كل صفة محتاجة إلى موصوفها، فكيف تكون محتاجة لذاتها؟. وسيأتي تأويله في الشرح في أثناء شرح قول المصنف «**وهي لا هو ولا غيره**».

قوله: «**وصفاته**» ولا يتعدد القديم فيكون الواجب والقديم متساويين في الصدق.

---

(1) انظر «الصحاح» ج1 ص408.

واستدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بأنه لو لم يكن واجباً لذاته لكان جائز العدم في نفسه، فيحتاج إلى وجود مخصص فيكون محدثا، إذ لا نعني بالمحدث إلا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر.

ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها ....

قوله: «**واستدلوا**» أي كيف يكون القديم أعم من الواجب وقد استدلوا الخ.

قوله: «**إلى مخصص**» بكسر الصاد، أي فاعل لما كان إطلاق المخصص يتناول المقارن والسابق وكان المحدث يفسر بما لوجوده ابتداء وبما يسبقه عدم توجه منع لزوم كون كل محتاج إلى مخصص محدثا، وقد يكون المخصص مقارناً فلا يكون لوجوده ابتداء ولا يسبقه عدم، ولذا فسر المحدث «**بما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر**» وما يتعلق وجوده بإحداث غيره فهو محدث لا محالة سواء كان ذلك الغير سابقا عليه أو مقارناً له.

قوله: «**بإيجاد شيء آخر**» وفيه نظر لأنا لا نسلم أن إيجاد الصفات تحتاج إلى الغير لأن الله تعالى ليس بغير بالنسبة إلى الصفات انتهى. وفرق بين تعلق وجود شيء بوجود شيء آخر فالأول لا محذور فيه.

قوله: «**ثم اعترضوا**» عطف على قوله «**واستدلوا**».

قال ابن الغرس[1]: بالبناء للفاعل فقال: ثم اعترضوا على أنفسهم. قيل: وهو الأظهر الأنسب.

قال الكمال: ولا يتعين فيصح ضبطه بالبناء للمفعول، أي اعترض المتأخرون عليهم، وعبارة شيخ الإسلام ظاهرة في البناء للفاعل.

---

(1) **ابن الغرس** (894هـ) محمد بن محمد بن محمد بن خليل، أبو اليسر، البدر ابن الغرس: فاضل، من فقهاء الحنفية، له شعر حسن. مولده ووفاته بالقاهرة. والغرس لقب جده خليل. حج وجاور غير مرة، وأقرأ الطلبة بمكة. وكان غاية في الذكاء. له كتب، منها (حاشية على شرح التفتازاني للعقائد النسفية) وكتاب في الرد على البقاعي دفاعا عن ابن الفارض. انظر «الأعلام» ج7 ص52.

لكانت باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة، ....

قوله: «**لكانت قديمة باقية**» أي قطعا، أما إذا كانت واجبة فباقية بالضرورة، وأما إذا كانت قديمة فلما مر أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه [يتحيز واجب الوجود إذ لا معنى بالعرض إلا كذلك، والله تعالى منزه عنه.

قيل وفيه بحث فإن الصفات على تقدير كونها واجبة الوجود لذوات تكون قائمة بذواتها لا تكون معاني.

قوله: «**وأجابوا**» أي المتكلمون عن اعتراضهم على أنفسهم.

قوله: «**هو**» أي البقاء.

قوله: «**نفس تلك الصفة**» أي البقاء ليس عارضا حتى يلزم قيام العرض بالعرض، بل البقاء عبارة عن استمرار الوجود وذلك ليس بأمر زائد على الوجود، يعني يلزم قيام المعنى بالمعنى إذا كان بقاء الشيء زائد][1]

قوله: «**والبقاء معنى**» أي كما لو كانت الصفة معنى.

قوله: «**فيلزم قيام المعنى بالمعنى**» **قال شيخ الإسلام**: أي وأنتم لا تقولون به إذ هو مذهب فلسفي أكثر العقلاء على خلافه.

وقال بعض الفضلاء: وهو محال لأن معنى قيام الشيء بالشيء أن تحيزه تابع لتحيز غيره والصفة لا تحيز لها بذاتها حتى يكون تحيز غيره بتبعيته.

وقال بعض المحققين: وإنما قال «**قيام المعنى بالمعنى**» ولم يقل قيام العرض بالعرض لئلا يلزم كون الصفات متحيزة بتحيزه

قال بعض الفضلاء: لأن أصل الصفة وبقاءها باقتضاء الوجود الواجبي بخلاف صفات المحدثات فإن أصل وجودها لعلة وهي إرادة الله تعالى وبقاء لعلة أخرى كأصل وجود البقاء على علة واستمساك الأجزاء علة بقائها.

---

(1) جاء هذا الاستدراك في الهامش، والراجح أن هذا هو موضعه.

وهذا كلام في غاية الصعوبة، فإن القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد.

والقول بإمكان الصفات ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث، ....

قوله: «**وهذا**» **قال شيخ الإسلام:** أي القول بأن الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته.

قال قره كمال: كلمة هذا إشارة إلى ما ذكره من قوله «**وإنما الكلام في التساوي بحسب الصدق**» إلى قوله «**ببقاء هو نفس تلك الصفة**»، وهذا مثل الفيومي واللقاني.

قال اللقاني: بدليل قوله «**والقول بإمكان الصفات**» فإنه كلام الأولين فتأمل، أي فإنهم قالوا إن القديم أعم من الواجب، علم من كلامهم أن القديم يصدق بشيئين واجب وهو الذات وغير واجب وهو الصفات، وغير الواجب ممكن وهو المحتاج للغير لاحتياجها للذات؛ والكستلي مثله شيخ الإسلام.

قوله: «**الكلام**» أي كلام بعض المتأخرين كالإمام حميد الدين الضرير[1] مع الصفات في غاية الصعوبة؛ لأنها لا تخلو إما أن تكون واجبة أو ممكنة وكلاهما باطلان للزوم تعدد الواجب على الأول وكونها حادثة على الثاني.

قوله: «**فإن القول الخ**» رد لقوله «**في كلام بعض المتأخرين**» تصريح بأن واجب الوجود هو الله تعالى وصفاته.

قوله: «**والقول بإمكان الصفات**» **قال شيخ الإسلام:** أي مع القول بقدمها.

قال قره كمال: رد لقوله «**فإن بعضهم على أن القديم أعم**» فهاهنا لف ونشر ولكن النشر على ترتيب هو غير ترتيب اللف.

قوله: «**ينافي قولهم الخ**» لأنه إذا كان كل ممكن حادثاً والصفات ممكنة فتكون حادثة وهي قائمة بذات الله تعالى، فيلزم أن يكون ذاته محل الحوادث وهو محال.

---

(1) **علي الرامشي** (667هـ) علي بن علي، حميد الدين الضرير الرامشي: من فقهاء الحنفية، من أهل بخارى، انتهت إليه رياسة العلم في عصره بما وراء النهر. له تصانيف، منها «شرح المنظومة النسفية». انظر «الأعلام» ج4 ص333.

فإن زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب، فهو قول بما ذهب إليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث إلى الذاتي والزماني، وفيه رفض لكثير من القواعد، وستأتي لهذا..

قوله: «**فإن زعموا**» أي فإن أجابوا أنها قديمة الخ قيل إشارة إلى اختيار الشق.

قوله: «**فهو قول بما ذهب**» هذا جواب الشرط، أي قول المتكلمين: كل قديم قديم بالذات وكل حادث حادث بالزمان.

قوله: «**إلى الذاتي والزماني**» الحدوث الذاتي كون الشيء محتاجا إلى غيره والزماني هو كون الشيء مسبوقاً بالعدم.

قال البردعي: القديم الزماني هو عدم المسبوقية بالغير، والذاتي عدم الاحتياج، والحدوث الزماني المسبوقية بالغير، والذاتي وجود الاحتياج انتهى.

والقدم الذاتي أخص من القدم الزماني، والحدوث الزماني أخص من الذاتي؛ وذلك لأن الحدوث نقيض القدم، ونقيض الأعم أخص من نقيض الأخص؛ فتلخص أن الحدوث الذاتي على نوعين:

أحدهما أن يكون حادثاً كما في الممكنات، والثاني أن يكون حادثاً بأن يكون محتاجا إلى الغير كما في صفات الله تعالى على الزاعم، وإلى هذا المعنى أشار بقوله «**بمعنى الاحتياج**».

قوله: «**وفيه**» أي فيما ذهب إليه الفلاسفة رفض الخ من القواعد الإسلامية التي عليها أهل الحق من كون الصانع فاعلاً بالاختيار لا واجباً بالذات، ومنها أن القديم الزماني يمتنع استناده إلى المختار، ومنها أنه لم يكن شيء من معلولات الفاعل المختار قد [يمنع][1] العدم وغير ذلك.

---

(1) في النسخة «يمتنع».

زيادة تحقيق.

(الحي القادر العليم السـميع البصير الشائي المريد) لأن دليل بديهة العقل جازمة بأن محـدث العالم على هذا النمط البديـع والنظام المحكم، مع ما يشـتمل عليه من الأفعال المتقنة والنقوش المستحسـنة لا يكون بـدون هذه الصفات، على أن أضدادها نقائص يجب تنـزيه الله عنها. ....

قوله: «زيادة تحقيق» قال البردعي: والزيادة أن صفات الله تعالى ليست بواجبة لذاتها قطعا، بل هي في أنفسها ممكنة وقديمة بذاته تعالى انتهى.

أقول والحق أن يقال إن صفات الله تعالى واجبة للذات، بمعنى أنها لا تنفك عن الذات، وهذا لا ينافي التوحيد كما زعمه الشارح وليس قولا بوجود الذوات المتعددة قديمة، بل بوجود ذات واحدة متصفة بصفات واجبة له غير منفكة عن الذات فلا محذور؛ وسيأتي الكلام عليها.

قوله: «لأن بديهة العقل جازمة» قال شيخ الإسلام: اعترض بأنه يفهم أن اتصاف محدث العالم بهذه الأوصاف بديهي وليس كذلك.

وأجيب بأن معنى كلامه أن تصور الواجب بعنوان أنه محدث لجميع ما سواه يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهياً لا يتوقف إلا على تصور الطرفين.

قال صلاح الدين: فلعله أراد بالبداهة الاستلزام والإنتاج وإن كان المقصود كسبياً.

قوله: «على هذا النمط البديع» النمط محركاً الطريقة، والبديع الغاية في الشيء.

قوله: «والنقوش» جمع نقش بالفتح، وهو تلوين الشيء بلونين أو ألوان.

قوله: «لا يكون الخ» خبر أن.

قوله: «على أن أضدادها نقائص» قال شيخ الإسلام: دليل ثان، يعني أنه تعالى لو لم يتصف بهذه الأوصاف لزم أن يتصف بأضدادها وهي الموت والعجز الخ.

قوله: «يجب تنزيه الله عنها» يعني أن الأضداد كلها نقائص يجب التنزيه عنها،

وأيضاً قد ورد الشـــرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشـــرع عليها فيصح التمسك فيهـــا ....

فوجب اتصافه بهذه الأوصاف.

واعترض على هذا بأنه يتوقف على مقدمتين لا صحة لهما:

أن الموت والعجز الخ أضداد لهذه الأوصاف وهو ممنوع، بل هي عدم ملكة لها فلا يلزم من خلوه عن هذه الأوصاف اتصافه تعالى بتلك الأعدام لجواز انتفاء القابلية بالكلية.

والثانية أن المحل لا يخلو عن شيء وحده وهو ممنوع أيضاً، فإن الهواء مثلا خال عن الألوان المضادة كلها، كذا قرره وكمال.

قوله: «**وأيضاً قد ورد الشرع بها**» **قال شيخ الإسلام**: دليل ثالث انتهى. مثل ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾[1] و﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٢﴾﴾[2] وإنه ﴿سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴿٦١﴾﴾[3].

قوله: «**وبعضها مما لا يتوقف الخ**» كالسمع والبصر وشمول القدرة وشمول الإرادة وأزليتها وأزلية الحياة.

قال الكمال: وإعادة الضمير في عليها وفيها مؤنثا نظرا إلى المعنى وهو أن البعض صفات، فالحاصل الضمير راجع إلى البعض والتأنيث باعتبار الصفة.

قال القريمي: كأنه جواب سؤال مقدر وهو أن يقال إن ثبوت الشرع موقوف على تلك الصفات، فلو توقف ثبوت الصفات عليه لزم الدور.

فأجاب بقوله «**وبعضها الخ**». حاصله أن بعض تلك الصفات مما لا يتوقف الخ.

---

(1) البقرة: 20.

(2) الشُّورى: 12.

(3) الحج: 61.

كالتوحيد، بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه.

(ليـــس بعرض) لأنه لا يقوم بذاته، بل يفتقر إلى محل يقومه، فيكون ممكناً. ولأنه يمتنع بقاؤه وإلا لـــكان البقاء معنى قائماً به، فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال، لأن قيام العرض بالشـــيء معناه أن تحيزه تابع لتحيزه، والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته. وهذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده، ....

قوله: «كالتوحيد» أي كما أن التوحيد لا يتوقف ثبوته عليه فيصح التمسك بالشرع على التوحيد.

قوله: «بخلاف وجود الصانع وكلامه» قال شيخ الإسلام: فإن ثبوت الشرع، أي علمنا بثبوته موقوف على [علمنا][1] بوجود الباري وأنه متكلم بالأمر والنهي والجزاء، فاستدلالنا بالشرع على ثبوت ذلك دور انتهى.

قال قره كمال: والحق أن توقف الشرع على كلامه ممنوع كما يأتي.

قوله: «ونحو ذلك» كالحياة، والقدرة، والإرادة، والعلم ليس بعرض.

قال شيخ الإسلام: شرع في بيان صفات السلب.

قوله: «فيكون ممكنا» أي فيكون من جملة العالم، فلا يصلح أن يكون محدثا له.

قوله: «وهو محال» قال شيخ الإسلام: هو ما اتفق عليه أكثر العقلاء وذهب الفلاسفة إلى الجواز.

قوله: «لأن قيام الخ» علة لكونه محالا، وهذا إشارة إلى منع الملازمة التي دل عليها قوله **«وإلا لكان البقاء الخ»**.

قال شيخ الإسلام: أي دليل امتناع البقاء.

قوله: «معنى زائداً الخ» أي معنى موجود زائد يدل على وجوده وإلا فلا لجعله

(1) في النسخة «علما».

وأن القيام معناه التبعية في التحيز، والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقة الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني.

ومعنى قولنا: (وجد فلم يبق) أنه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتاً في الزمان الثاني، ....

مبني لما ذكر لا يتصور لا يتحيز في الأمور الاعتبارية لا بالذات ولا بالتبعية على ما لا يخفى، فما ذكره المحشي بقوله: وعلى أن الزائد موجود في نفسه ليس على ما ينبغي إلا أن يجعل عطف تفسير لقول الشارح.

قوله: «**وأن القيام**» عطف على قوله «**على أن بقاء الشيء**» إشارة إلى منع بطلان اللازم وهو محال.

قوله: «**في التحيز**» وكلتا مقدمتين في حيز المانع، أما الأولى فلأن الحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله، وأما الثانية فلأن القيام اختصاص الناعت.

قوله: «**استمرار الوجود**» من إضافة الصفة إلى الموصوف.

قوله: «**وحقيقة**» أي البقاء، أي أن البقاء أمر اعتباري لا أمر موجود في نفسه ليكون عرضا.

قوله: «**إلى الزمان الثاني**» أي الوجود بالنسبة إلى الزمان الأول ابتداء بالنسبة إلى الزمان الثاني بقاء، فالوجود بالنسبة إلى الثاني عين البقاء لا البقاء الزائد على الوجود[1].

قوله: «**ومعنى قولنا: (وجد فلم يبق)**» جواب سؤال مقدر وهو أن يقال: إن البقاء لو لم يكن أمراً زائدا على الوجود لما صح قولهم: وجد ولم يبق كما لا يصح وجد ولم يوجد؟. فدل على أن البقاء زائد على الذات وإلا لم يصح نفيه عنها.

---

(1) جاء في هامش النسخة «قال يوسف الأصم: اعلم أن [...] هاهنا ما بعد الزمان [...] يقولون المعقولات [...] بها ما بعد الأولى فلا يرد».

وأن القيام هو الاختصاص الناعت بالمنعوت، كما في أوصاف الباري تعالى، ....

قال قره كمال: إذ لو كان نفس الوجود لم يصح إثباته مع نفيه فإنه تناقض.

وحاصل الجواب أن المنع نسبة الوجود إلى الزمان الثاني لا نفيه من حيث هو هو فلا يلزم التناقض، ومع ذلك لا يلزم زيادة في الخارج فتأمل.

قال شيخ الإسلام: جواب ما يقال لو كان البقاء عبارة عن الوجود المستمر لما صح نفيه عند إثبات الوجود، إذ يصير المعنى وجد فلم يوجد، فالجواب أن معناه نفي نسبة الوجود لا نفي الوجود نفسه.

قوله: «**وأن القيام**» وهو عبارة عن اختصاص أحد الشيئين بالآخر على وجه يكون الأول نعتاً والثاني منعوتاً، ويسمون الناعت حالاً والمنعوت محلاً، وبهذا المعنى يجوز قيام المعنى بالمعنى.

قال شيخ الإسلام: مال هنا إلى طريق الفلاسفة من أن القيام هو الاختصاص الناعت، ومعنى الاختصاص الناعت أن يختص الشيء بآخر اختصاصاً يصير به ذلك الشيء نعتاً للآخر والآخر منعوتاً به كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز[1].

قوله: «**كما في أوصاف الباري**» **قال شيخ الإسلام:** فإن صفاته تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه، [فتفسير][2] القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد لتخلفه في أوصاف الباري تعالى. وقد دفع بأن التفسير ليس لمطلق القيام بل لقيام العرض، وأوصافه تعالى ليست أعراضا وقد حكموا ببقائها وعدم بقاء الأعراض.

قال العصام: يعني لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهة العقل، وقيام الصفة ليس بالتبعية في التحيز بل اختصاص الناعت بالمنعوت؛ فكذا قيام العرض.

(1) انظر «المواقف» ج1 ص496.

(2) متردد بين «فتفسير» و«فتغير» وسوف أصححها في الموضع القادم تلقائياً.

وأن انتفاء الأجســـام في كل آن ومشـــاهدة بقائها بتجدد الأمثال ليس بأبعد من ذلك في الإعراض.

وبهذا عرف أن من قال معنى أن تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في أوصاف الله تعالى.

وقد يدفع بأن التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك ما لا يعنيه انتهى.

قوله: «**وأن انتفاء الأجسام**» عطف على قوله «**أن البقاء استمرار الوجود**»، أي والحق أن انتفاء الخ.

قال شيخ الإسلام: محاولة منه للقول بأن العرض يبقى زمانين والحق خلافه، فإن العرض أضعف من الجسم لأنه تابع والجسم متبوع؛ ووصف الضعيف بشيء لا يوجب وصف القوي به.

قوله: «**في كل آن**» قيل يعني أن العرض منتف في كل آن يشاهد بقاؤها بتجدد الأمثال في الجسم، ويقال: العرض بهذا المعنى ليس أبعد الخ.

قوله: «**ومشاهدة بقائها**» قيل كأنه قيل: فإذا قلت انتفاء الأجسام ليس بأبعد من ذلك فما تقول في حق مشاهدة بقائها؟.

فأجاب وقال: مشاهدة بقائها بتجدد الأمثال الخ، وقيل: الواو بمعنى مع.

قوله: «**ليس بأبعد**» قيل يعني ما يقال في الأعراض موجود في الأجسام.

قوله: «**من ذلك**» أي من امتناع البقاء.

نعم؛ جواب سؤال مقدر تقديره أن المعنيين المذكورين من البقاء والقيام [الذي][1] تقول به الفلاسفة إذا كان [...]، فهل ما ذهبوا إليه من قيام العرض بالعرض حق أم لا؟.

---

(1) ساقطة من النسخة.

نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها ليس بتام إذ ليس هنا شيء هو حركة آخر هو سرعة وبطء، بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة إلى بعض الحركات سريعة وبالنسبة إلى البعض بطيئة، وبهذا تبين أن ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة،...

فأجاب بأن دليلهم في ذلك ليس بتمام.

وقيل: استدلال الحكماء عليه بهذا الدليل المذكور ليس بتمام.

قيل: دليل قيام العرض بالعرض لكن لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول؛ ولا يلزم بطلان الملزوم بطلان اللازم.

قوله: «**تمسكهم**» يعني الفلاسفة مبتدأ خبره قوله «**ليس الخ**».

قوله: «**بسرعة الحركة**» واحتجوا على قيام العرض بالعرض بأن السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم.

قوله: «**شيء**» في الخارج.

قوله: «**آخر**» في الخارج.

قوله: «**تسمى بالنسبة الخ**» حركة [الفرس][1] فإنها بالنسبة إلى حركة الطير بطيئة وبالنسبة إلى حركة البقر سريعة، وحركة الفرس في الصورتين حركة واحدة. الحاصل أن السرعة والبطء من الأمور الإضافية الغير الموجودة عند المتكلمين والاستحالة فيه؛ وإنما الكلام في قيام المعنى الموجود بالمعنى الموجود تأمل.

قوله: «**وبهذا تبين**» إشارة إلى قول من قال إنهما نوعان مختلفان من مطلق الحركة، أي وبما ذكرنا من أن الحركة الواحدة تكون سريعة بالقياس إلى حركة [أخرى][2] وتكون

---

(1) في النسخة كأنها «الفربى».

(2) ساقطة من النسخة.

إذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالإضافات.

(ولا جسم) لأنه متركب ومتحيز، وذلك أمارة الحدوث.

(ولا جوهر) أما عندنا فلأنه اسم للجزء الذي لا يتجزأ، وهو متحيز وجزء من الجسم، والله تعالى متعال عن ذلك. وأما عند الفلاسفة فلأنهم وإن جعلوه اسماً للموجود لا في موضوع ....

بطيئة بالقياس إلى حركة أخرى تبين أن الحركة السريعة والحركة البطيئة ليستا نوعين من جنس الحركة مختلفين بالذات والحقيقة، وإنما تختلفان بالإضافة والعوارض.

قوله: «**إذ الأنواع الخ**» علة العلة قال شيخ الإسلام والسرعة والبطء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف الأعراض بالأمور الاعتبارية إنما النزاع في وصفها بالأمور الموحدة، **قال العصام**: ولأن السرعة والبطء قابلان للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لأن الفصول لا تقبل الاشتداد والنقص.

قوله: «**لأنه متركب**» لأن كل جسم مركب من أجزاء لا تتجزأ عند المتكلمين والهيولى والصورة عند الحكماء وكل مركب يحتاج إلى الجزء ولا شيء من المحتاج بواجب.

قوله: «**ولا جوهر**» لأن الجوهر أصل المركبات، والصانع سبحانه وتعالى ليس بأصل، ينتج من الشكل الثاني أن الجوهر ليس بصانع وينعكس إلى قولنا: إن الصانع ليس بجوهر وهو المطلوب.

قوله: «**لا في موضوع**» لكن إطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح فيما بين الحكماء، فمن هاهنا يقع في كلام بعضهم إطلاق لفظ بعض الجوهر على الواجب، فيكون الجسم قسما من أقسام الجوهر لأن الموجود لا في موضوع عندهم خمسة أقسام: الجسم، والعقل، والنفس، والهيولى، والصورة.

الذي إطلاقهمـا على الصانع من جهة مجرداً كان أو متحيزاً لكنهم جعلوه من أقسـام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع، وأما إذا أريد بهما القائم بذاتـه والموجود لا في موضوع فإنما يمتنع إطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم إلى المتركب والمتحيز. ....

قوله: «وأرادوا به الماهية الممكنة» قال شيخ الإسلام: أي فيلزم من [كون][1] الواجب عندهم جوهرا إمكانه وزيادة وجوده على ماهيته مع أن وجوده عين ذاته عندهم.

قوله: «بهما» أي بالجسم والجوهر.

قوله: «القائم بذاته» أي أريد بالجسم القائم بنفسه وبالجوهر الموجود لا في موضوع؛ ففي كلامه لف ونشر مرتب.

قوله: «فإنما يمتنع إطلاقهما» أي الجسم والجوهر على الصانع الخ.

قيل: لأمرين: أحدهما عدم ورود الشرع، والآخر دفع قول المجسمة والنصارى فإنهم أطلقوا على الله اسم الجوهر وعنوا به تارة بالتركيب وتارة بمعنى لا يليق بذاته.

قال شيخ الإسلام: حاصله أن ذلك ممنوع لأن أسماء الله تعالى توقيفية، وخالف في ذلك القاضي الباقلاني[2] فقال: ليست بتوقيفية مع أنه منع من إطلاق ما يفهم منه النقص، وهو موجود هنا كما أشار إليه بقوله «**مع تبادر الفهم إلى المتركب والمحيز**».

---

(1) في النسخة كأنها «لون».

(2) **القاضي الباقلاني** (403هـ) محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر: قاض، من كبار علماء الكلام. انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة، وسكن بغداد فتوفي فيها. كان جيد الاستنباط، سريع الجواب. وجهه عضد الدولة سفيرا عنه إلى ملك الروم، فجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها. من كتبه (دقائق الكلام) (كشف أسرار الباطنية) و(التمهيد، في الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعتزلة) وغير ذلك. انظر «الأعلام» ج6 ص176.

وذهاب المجسمة والنصارى إلى إطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه.

فإن قيل: كيف صح إطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع؟

قلنا: بالإجماع وهو من الأدلة الشرعية.

قوله: «**وذهاب**» بالجر عطف على تبادر الفهم جواب لمن يقول لم كفرت المجسمة والنصارى بإطلاق الجسم والجوهر على الله تعالى مع تعريفهما الخ بما يصح إطلاقه عليه تعالى؟.

فأجاب بقوله «**وذهاب الخ**».

قال شيخ الإسلام: فذهاب معطوف على تبادر؛ فعلم أن ذلك ممنوع هنا مطلقا.

فإن قيل: منشأ السؤال قوله «**فإنما يمتنع إطلاقهما على الله تعالى الخ**» ولهذا أورده بالفاء. قيل: هذا نقض إجمالي.

قوله: «**ونحو ذلك**» أي من الأزل، والمحدث، والمؤثر وغيرها.

قوله: يصح ذلك أي الإطلاق على مذهب القاضي والغزالي، وأما على مذهب الشيخ وأتباعه فحقه بالإجماع.

قال شيخ الإسلام: أي الفعلي فإنهم أطبقوا على إطلاق هذه الألفاظ عليه تعالى من غير إنكار على أنه قد ورد إطلاق القديم في رواية ابن ماجه لإطلاق التسعة والتسعين[1].

قال العصام: أقول كلمة التوحيد شهدت بإطلاق الموجود، فإن قولنا لا اله إلا الله بتقدير لا إله موجود إلا الله.

---

(1) انظر «سنن ابن ماجه» ج2 ص1269.

وقد يقال: إن الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة، والموجود لازم للواجب، وإذا ورد الشـــرع بإطلاق اسم بلغة فهو إذن بإطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلازم معناه، وفيه نظر.

قوله: «**وقد يقال: إن الله الخ**» قيل جواب آخر للسؤال المذكور.

قوله: «**ألفاظ مترادفة**» قيل صدقاً لا مفهوماً، فإذا كان أطلق عليه لفظ الله أطلق عليه الواجب والقديم أيضاً لأنهما مرادفه؛ ويأتي رد وجه الترادف قريباً من حيث المفهوم.

قوله: «**والموجود**» أي وإطلاق الموجود لازم للواجب فيكون لازماً لله تعالى.

قوله: «**وإذا ورد الشرع الخ**» قيل والصواب كون ورود الشرع بإطلاق اسم إذن بإطلاق ما يرادفه وما يلازمه كالواجب فإنه مرادف لا لله على زعم قائله.

قوله: «**من تلك اللغة**» قال قره كمال: ناظر إلى ارتباط صحة إطلاق الواجب والقديم.

قوله: «**وما يلازم معناه**» أي معنى إطلاق اسم بلغة. قيل ناظر إلى إطلاق الموجود.

قوله: «**وفيه**» أي قوله «**وقد يقال الخ**».

قوله: «**نظر**» من وجهين أحدهما الخ.

قال شيخ الإسلام: من حيث أنا نمنع الترادف للقطع بتغاير المفهومات ومن حيث أنا نمنع كون الإذن في لفظ إذناً في لازمه إذ قد يوهم إطلاق اللازم نقصاً فيمتنع، ألا ترى قوله الله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[1] يلزمه خالق القردة والخنازير؛ ولا شك في المنع من إطلاقه، وقد يمنع أيضاً كون الإذن في لفظ إذناً من مرادفه لاحتمال أحد المترادفين نقصا دون الآخر انتهى.

---

(1) الزُّمر: 62.

(ولا مصوَّر) أي ذي صورة وشـــكل مثل صورة إنســـان، أو فـــرس لأن ذلك من خواص الأجسام يحصل لها بواسطة ....

قال قره كمال: والحق أنه يجوز شرعا إطلاق خالق القردة والخنازير إذا لم يقصد الاستهزاء والاستقباح، أما إذا قصد فذلك كفر.

قوله: «**في الترادف**»، أي لا نسلم أن الواجب والقديم مرادف للفظ الله ولا يستقيم للقطع بتغاير المفهومات، فإن مفهوم الله جزئي حقيقي والثاني أخص مطلقاً من الثالث.

قوله: «**في اتحاد الخ**» لا نسلم ذلك الإطلاق بل ممنوع، ألا ترى أنا نجد ألفاظ أطلقت بالإذن ولم يجز إطلاق غيرها بالإلزام والترادف كالجود مثلا بخلاف السخي وما يلازم ذلك.

قوله: «**أي ذي صورة**» وهي في الاصطلاح عبارة عن هيئة حاصلة للجسم بعد تأليف الأجزاء.

قوله: «**وشكل**» قال [العزى:][1] هو الهيئة الجسمية الحاصلة من إحاطة الحد الواحد أو الحدود بالمقدار انتهى.

قوله: «**الحد الواحد**» كما في الكرة، وقوله: «**أو الحدود**» كما في [المعلقات][2].

قال الملا زاده[3]: أراد بقوله «**أو الحدود**» ما فوق الواحد، أي حدين أو أكثر لئلا يخرج شكل نصف الكرة والخطين في شكل نصف الدائرة. وإنما قال: بالمقدار ولم يقل بالجسم لتساوي شكل المسطحات كالدائرة والمثلث والمربع؛ وشكل المجسمات

---

(1) في النسخة كأنها «العنزي» والراجح ما بينته والله أعلم.

(2) في النسخة كأنها «المفلعات»، وأقرب شكل لما سبق هو ما بينته أو لعلها «المغلفات».

(3) **أحمد منلا زاده** (توفي في حدود 901هـ) أحمد بن عثمان السمرقندي، الخطابي، الشافعي، الشهير بمنلا زاده (شهاب الدين). عالم، فقيه، مقرئ. من تصانيفه: (حل المعاقد في شرح العقائد) وهو شرح على العقائد النسفية. انظر «معجم المؤلفين» ج1 ص310، و«كشف الظنون» ج2 ص1145.

الكميات والكيفيات وإحاطة الحدود والنهايات.

(ولا محدود) أي ذي حد ونهاية.

(ولا معدود) أي ذي عد وكثرة، يعنى ليس محــلاً للكميات المتصلة كالمقادير، ولا المنفصلة كالأعداد وهو ظاهر.

كالكرة والمكعب انتهى. وأطال الكلام على الشكل الفاضل الملا حسين [الميبذي][1] في شرح هداية الحكمة فراجعه.

قوله: «**الكميات**» المتصلة كالمقدار والمنفصلة كالأعداد.

قوله: «**والكيفيات**» محسوسة كالحمرة، أو نفسانية كالحقد والحسد، أو استعدادية كالصلابة واللين، وقيل: كالجهات الست وهي المراد بالكيفيات.

قوله: «**والنهايات**» قيل عطف تفسير لإحاطة الحدود، وقيل: هي أواخر [الخطوط][2].

قوله: «**والسطوح**» في الأجسام.

قوله: «**يعني ليس محلا**» تفسير لقوله «**ولا محدود**».

قوله: «**لما في كل ذلك**»، أي من المحدود، والمعدد، والمتبعض، والمتجزئ.

قوله: من الاحتياج، أي إلى الأجزاء.

---

(1) في النسخة «المبدومي».
قاضي مير (910هـ) حسين بن معين الدين الميبذي المعروف بقاضي مير: عالم بالحكمة والطبيعيات. أصله من (ميبذ) قرب مدينة يزد، ومولده بيزد، ووفاته في هراة. من تلاميذ الجلال الدواني له تصانيف عربية وفارسية، منها (شرح هداية الحكمة للأبهري) يسمى (قاضي مير على الهداية) ويسمى أيضاً (مرضي الرضي) إشارة إلى (شرح الرضي الأسترابادي). انظر «الأعلام» ج2 ص260.

(2) في النسخة «الحظوظ».

(ولا متبعض ولا متجزئ) أي ذي أبعاض وأجزاء.

(ولا متناه) لأن ذلك من صفات المقادير والأعداد.

(ولا يوصف بالماهية) أي المجانسة للأشياء، لأن معنى قولنا ما هو؟ ....

قوله: المنافي للوجوب، لا يقال المنافي للوجوب هو الاحتياج إلى الموجد لا الاحتياج الجزء ولو سلم أن مثله لا يسمى واجبا؛ فانقطاع التسلسل ممكن فلا يثبت الواجب لأنا نقول: الافتقار إلى الجزء يستلزم الافتقار إلى الموجد لأن المستغني عن الموجد مستغن [عن كل موجود][1] فليتأمل.

قوله: فإنه أجزاء إشارة إلى الفرق بينهما.

قوله: «**متبعضا ومتجزئا**» **قال شيخ الإسلام**: وإن كان بينهما فرقا لأن ذا الأجزاء باعتبار انحلاله إلى أشياء كانت متركبة منها يسمى متجزئا، وباعتبار انحلاله إليها مطلقاً يسمى متبعضا.

وقوله: «**ولا متناه**» خلافا لبعض الكرامية[2]؛ فإنهم يقولون: إنه غير متناه من جهات خمس متناه من جهة واحدة وهي جهة السفل الذي يلاقي العرش.

قوله: «**لأن ذلك من صفات الخ**» وقد قلنا إنه ليس بمحدود ولا معدود.

قوله: «**بالماهية**» أي صانع العالم لا يوصف بالمسؤول بما هو لأن المسؤول بما هو إما عن حقيقة نوعه كما إذا قيل: ما زيد وبكر؟. يقال: إنه إنسان، وإما عن حقيقة جنسه كما إذا قيل: ما الإنسان الغرس؟. يقال: إنه حيوان، والله تعالى منزه عن كونه نوعا وجنسا

---

(1) في النسخة «من كل الموجود».

(2) **الكرامية**: أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام، كان ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه، وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشر فرقة وأصولها ستة: العابدية، والتونية، والزرينية، والإسحاقية، والواحدية وأقربهم الهيصمية، ولكل واحدة منهم رأي إلا أنه لما لم يصدر ذلك عن علماء معتبرين. انظر «الملل والنحل»ج1 ص107.

من أي جنس هو، والمجانســة توجب التمايز عن المجانســات بفصول مقومة، فيلزم التركيب.

(ولا بالكيفيــة) أي من اللــون والطعم والرائحــة والحرارة والبــرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الأجسام وتوابع المزاج والتركيب.

(ولا يتمكن في مكان) لأن التمكن عبارة عن ....

لأن النوع مركب من الأجزاء والجنس جزء من المركب وهو ليس بمركب ولا جزء من المركب، ولهذا أجاب موسى عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بالوصف حين سُئل عن ماهية الله تعالى وما رب العالمين ﴿ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ ﴾[1].

قوله: «**من أي جنس هو**» **قال شيخ الإسلام**: المراد بالجنس ما يشمل النوع.

قيل: فيه بحث بل هو سؤال عن الماهية، ولو صح ما ذكره لم يدخل الماهية البسيطة تحت النوع لأنه المقول في جواب ما هو؟.

قوله: «**مقومة**» أي داخلة في قوامها أو ماهيتها.

قوله: «**فيلزم التركيب**» لأن كل ما به الاشتراك لا بد له مما به الامتياز فيلزم التركيب، والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك.

قوله: «**من صفات الأجسام**» هذا عند الحكماء، فإن المتكلمين جوزوا اتصاف الجوهر بالكيفيات كما سبق إليه الإشارة.

قوله: «**وتوابع المزاج**» وهو كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، فيكون جنس هذه الكيفيات الأربع.

قوله: «**ولا يتمكن في مكان**» **قال العصام**: وإنما ذكر قوله «**في مكان**» مع أنه يغني

---

(1) الشعراء: 24.

نفوذ بعد في بعد آخر متحقق أو متوهم.........................

عنه بذكر التمكن، إذ التمكن لا يكون إلا في مكان تصريحاً بعموم النفي ردا على [المجسمة][1] النافين فيه كل مكان [و][2] المكان العلو، ونفيا لتوهم حكمة حمل التمكن على الاقتدار؛ فإن نفيه كفر.

قوله: «**نفوذ بعد**» أي البعد المادي [النافذ][3] في بعد آخر هو البعد المجرد عن المادة المنفوذ فيه.

قوله: «**متوهم**» **قال شيخ الإسلام:** بيان المسمى المكان عند المتكلمين، إذ المكان عندهم فراغ متوهم.

قال العصام: قدم المتوهم لأنه مذهب المتكلمين، وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الأقرب المشهور يجوز جعله صفة للمنفوذ؛ لأن النفوذ منقسم إلى الموهوم والمتحقق كالبعد.

قوله: «**أو متحقق**» ناظر إلى مذهب أفلاطون ومن تبعه، وهو المسمى بالبعد المنظور.

قال شيخ الإسلام: أي موجود بيان لاسم المكان عند أفلاطون؛ فإنه عنده فراغ متحقق، وعند أرسطو وأكثر الحكماء أنه السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي انتهى.

وقوله: «**لاسم المكان**» عبارة الكمال المسماة، فتحمل الإضافة في عبارة شيخ الإسلام على البيانية فتأمل.

---

(1) في النسخة كأنها «المجسم».

(2) غير واضحة في النسخة.

(3) مترددة في النسخة بين «للنافذ» و«المنافذ».

يســمونه المكان. والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجســم أو بنفســه عد القائلين بوجود الخلاء، والله تعالى منـزه عن الامتداد والمقدار، لاستلزامه التجزيء.

فإن قيل: الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه، وإلا لكان متجزئاً.

قوله: «يسمونه المكان» قال العصام: إشارة إلى تفسير المكان في أثناء تفسير التمكن.

قوله: «والبعد عبارة الخ» قال شيخ الإسلام: حاصله أن البعد عن القائلين بوجود الخلاء وهم المتكلمون نوعان، وأما عند القائلين بالسطح فهو النوع الأول فقط، و[حققه][1] الحكماء أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا بينهما ما يماسهما، فيكون ما بينهما بعداً موهوماً ممتداً من الجهات صالحا لأن يشغله جسم ثالث؛ وهو الآن خال عن الشاغل، فهذا البعد الموهوم عندهم لا قائم بنفسه.

قوله: «لاستلزامه التجزيء» قال شيخ الإسلام: لاستلزام الامتداد المتجزئ، إذ لا امتداد إلا للمركب من أجزاء، انتهى التجزيء المستلزم للحدوث والإمكان.

قوله: «فإن قيل: الجوهر الخ» قال القريمي: هذا السؤال مبني على كون التحيز والممكن متساويين، والجواب يمنع التساوي بينهما؛ بل بينهما عموم وخصوص مطلقا، والتحيز أعم من المتمكن، والجوهر الفرد متحيز لا متمكن.

قوله: «متحيز» والتحيز والمكان واحد.

قوله: «ولا بعد فيه» قال شيخ الإسلام: أي في الجوهر الفرد، فلا يلزم من نفي التمكن في حق الباري تعالى نفي التحيز، كما لا يلزم ذلك في الجوهر الفرد انتهى. فلا يصح تفسير التمكن بما ذكره لأن الجوهر الفرد متحيز ولا بعد قائماً به ليصح نفوذه في بعد آخر.

---

(1) في النسخة «حقيقه».

قلنا: المتمكن أخص من المتحيز، لأن الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد، فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان.

وأمـــا الدليل على عدم التحيز فهو أنه لو تحيز فإما في الأزل فيلزم قدم الحيز، أو لا فيكون محلاً للحوادث. ....

قوله: «قلنا: المتمكن الخ» حاصل هذا الجواب أن يقال: إن سؤالكم بهذا إنما يرد علينا أن لو كان الحيز والمكان شيئاً واحداً وليس كذلك، فإن المكان أخص من الحيز، والدليل المذكور إنما قام على نفي التمكن عن صانع العالم لا عن التميز عنه، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم ولا يستلزم ثبوت الأعم ثبوت الأخص.

قال شيخ الإسلام: يؤخذ منه [نفي][1] التحيز يستلزم نفي التمكن؛ إذ يلزم من نفي الأعم نفي الأخص.

قوله: «شيء ممتد» كالجسم.

قوله: «أو غير ممتد» كالجزء الذي لا يتجزأ.

قوله: «فما ذكر» من قوله لأن [المتمكن][2] الخ.

قوله: «دليل على عدم الخ» لا دليل على عدم التحيز في الحيز حتى يرد هذا القيل.

قوله: «فيلزم قدم الحيز» قال العصام: هذا لا يتم على تقدير كون الحيز فراغا موهوما؛ إذ لا قدم لما لا وجود له انتهى.

قال شيخ الإسلام: هو مبني على وجود الحيز وهو خلاف مذهب المتكلمين.

قوله: «فيكون محلاً للحوادث» قال شيخ الإسلام: لأن حصول الحيز من الأكوان

---

(1) غير واضحة في النسخة.

(2) في النسخة كأنها «التمكن».

وأيضاً إما أن يساوي الحيز أو ينقص عنه، فيكون متناهياً، أو يزيد عليه فيكون متجزئاً. وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما، لأنهما إما حدود

وهي من الموجودات العينية اتفاقا، فسقط ما قيل من أن التحيز وصف اعتباري وحدوث مثله تجوز، وهذا القائل العلامة البردعي حيث فيه نظر لأن الحيز من الاعتبارات العقلية دون الموجودات الخارجية متى يلزم الحال والمحل.

قال القريمي: ولو علل عدم التمكن بهذا التعليل لم يرد الإشكال بالجوهر الفرد ولم يحتج إلى هذا العذر.

قوله: «**وأيضا**» دليل على عدم التحيز.

قوله: «**فيكون متناهيا**» قال الكستلي: وهو باطل لما مر من أن التناهي من خواص المقادير والأعداد، وهما من خواص الأجسام انتهى.

قال شيخ الإسلام: لأن عندهم تناهي الأعداد باطل، ثم الترديد إنما هو على سبيل الفرض ليظهر البطلان على جميع التقادير وإلا فلا يتصور زيادة شيء على تحيزه ونقصانه عنه.

قوله: «**فيكون متجزئا**» وذلك لأنه على هذا يكون بعضه في حيز وبعضه ليس في حيز - تعالى عن ذلك علوا كبيرا -.

وقيل: بالنسبة إلى ما في الحيز وإلى ما يزيد عليه.

قوله: «**وإذا لم يكن**» جواب سؤال مقدر كأنه قيل قال [المتقدمون][1] لا يتمكن في مكان ولا في جهة، فلم خالفهم وترك قولهم: ولا في جهة؟.

فأجاب الشارح بقوله «**وإذا لم يكن الخ**»، أي وإذا ثبتت أن الله تعالى لم يكن الخ.

---

(1) في النسخة «المقدمون».

وأطراف للأمكنة أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء.

(ولا يجري عليه زمان) لأن الزمان عندنـــا عبارة عن متجدد مقدر به متجدد آخر، وعند الفلاسفة عن ....

قوله: «**وأطراف الخ**» عطف تفسير للحدود.

قوله: «**باعتبار عروض الخ**» متعلق نفس الأمكنة.

قيل: إن الجهات حادثة بحدوث الإنسان، ولو لم يخلق الإنسان بهذه الخلقة بل خلق مستدير كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة.

قال صلاح الدين: كسماء الدنيا بالنسبة إلينا، فإنه مكان بالنسبة إلينا لا بالنسبة إلى تلك الأفلاك.

قال شيخ الإسلام: أي كما في الدار بين دارين، فإنها علو بالإضافة إلى ما تحتها وسفل بالإضافة إلى ما فوقها.

قوله: «**ولا يجري عليه الخ**» **قال صلاح الدين:** يعني لا يتعين بتعين الزمان وإن قارن الدهر كله.

قوله: «**لأن الزمان عندنا**» أي عند المتكلمين لا وجود له، بل هو موهوم محض مركب من الآنات الموهومة لا من أجزاء موجودة، والآن عندهم جزء موهوم لموهوم آخر هو الزمان عبارة عن متجدد معلوم مثل يوم وليلة.

قال البردعي: يقدر بهما الشهر، ومثل الشهر يقدر به السنة، مثل السنة يقدر بها العمر وغير ذلك.

قوله: «**يقدر به متجدد آخر**» **قال شيخ الإسلام:** موهوم إزالة الإيهام كما يقال آتيك عند طلوع الشمس [بفرض][1] طلوع الشمس معلوم قدر به الإتيان وهو موهوم، وكثير

---

(1) في النسخة كأنها «فز من».

مقدار الحركة، والله تعالى منـزه عن ذلك.

عبر عن ذلك بمقارنة متجدد موهوم بتجدد معلوم وكل صحيح فقد تتعاكس المتجددات بحسب ما هو معلوم للمخاطب، فإذا قيل مثلا: متى جاء زيد؟. يقال: عند طلوع الشمس إن كان المخاطب الذي هو السائل مستحضرا لطلوع الشمس دون مجيء زيد، وإذا قال غيره: متى طلعت؟. يقال: حين جاء زيد لمن كان مستحضرا مجيء زيد دون طلوعها.

قوله: «مقدار الحركة» أي الزمان عبارة مقدار حركة الفلك الأعظم.

قال ميرك: لأنه لقبوله الزيادة والنقصان لم لا يقبل القسمة لذاته وليس منفصلا وإلا لتركيب من الوحدات الغير المنقسمة، وهو ـ أي الزمان ـ مطابق للحركة المطابقة للمسافة التي تقع عليها الحركة، فيلزم تركب المسافة من أجزاء لا يتجزأ وقد أبطلناه، بل يكون الزمان مقدار الهيئة وحينئذ إما أن يكون مقدار الهيئة قارة أو الهيئة غير قارة لا سبيل إلى الأول لأن الزمان غير قار وإلا لكان الحادث الموجود يوم الطوفان موجوداً مع الحوادث الموجودة في الحال وذلك بين البطلان، وما لا يكون قاراً لا يكون مقداراً لهيئة قارة وإلا لزم تحقق شيء دون مقداره، فهو ـ أي الزمان ـ مقدار لهيئة غير قارة، فكل هيئة غير قارة فهي حركة، فإن الحركة هي الهيئة التي تمنع ثباتها بذاتها فالزمان مقدار للحركة.

ورد هذه الأدلة شيخ الإسلام في لوامع الأفكار وقال في حاشية هذا الشرح: وهو قول أرسطو ومن تبعه؛ وهو المشهور عندهم، ولذا اقتصر الشارح عليه.

وذهب بعض متقدميهم إلى أنه جوهر مجرد، فقيل: ممكن وهو مذهب أفلاطون ومن تبعه، وقيل: واجب لا يقبل العدم لذاته، [وذهب قوم][1] منهم إلى أنه الفلك أعظم لأنه محيط بالكل، وآخرون إلى أنه حركة الفلك الأعظم لأنها غير قارة والزمان غير قار.

قوله: «عن ذلك» أي عن كونه متجدداً أو جارياً عليه الحركة.

---

(1) في النسخة كأنها «وقوم».

واعلم أن ما ذكره من التنـــزيهات بعضها يغني عن البعض، إلا أنه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التنـزيه، ....

قوله: «واعلم أن الخ» قال القريمي: كأنه إشارة إلى جواب سؤال مقدر وهو أن يقال: إن في كلام المصنف حشواً وتكراراً، فإن عدم كونه جوهرا يستلزم عدم كونه جسما؛ لأن الجوهر جزء من الجسم وفي انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل من غير عكس، وعدم كونه تعالى مصورا يستلزم عدم كونه محدودا ولا معدودا ولا متناهياً لأن كلها من خواص المقادير، وإذا انتفى كونه مصورا بصورة من الصور لانتفاء المقدار انتفى كونه محدودا ومتناهيا، وعدم كونه متبعضا يستلزم عدم كونه متجزئاً وبالعكس، وعدم جريان الزمان عليه يستلزم عدم التمكن لأن التمكن إنما يكون في زمان وإذا انتفى الزمان انتفى التمكن إلى غير ذلك.

فأجاب الشارح عنه بقوله «**واعلم أن الخ**».

قوله: «بعضه يغني عن بعض» قال شيخ الإسلام: لما بينهما من الترادف كالمتبعض [المتجزئ][1] أو اللزوم كنفي الصورة ونفي الكيفية، وذكر الضمير في بعضه رعاية للفظ ما [...] في ذكرت رعاية لمعناها.

قال صلاح الدين: فإن سلب البعض مع سلب التعدد متلازمان، وكذا سلب الصورة مع سلب الكيفية، وسلب الحدود مع سلب التناهي، وسلب التركيب مع سلب التجزئ، وسلب الجسم مع سلب التركيب والتجزيء.

قوله: «حاول» أي طلب.

قوله: «قضاء» بمعنى أداء في باب التنزيه.

قوله: «لحق الواجب» أي اللازم اللائق على المصنف.

---

(1) في النسخة كأنها «المتجرس».

ورداً على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بأبلغ وجه وآكده، فلم يبال بتكرير الألفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام.

ثم إن مبنى التنـزيه عن ما ذكرت على أنها تنافي وجوب الوجود لما فيها في شائبة الحدوث والإمكان ....

قال محيي الدين: فيه إيهام لطيف انتهى. أي الواجب تعالى أو الواجب على العبد، فعلى الأول قوله «**في باب الخ**» متعلق بالحق، وعلى الثاني متعلق بالواجب.

قال العصام: الظرف متعلق بالواجب أو بالحق.

قوله: «**وردا على المشبهة**» **قال العصام**: هو قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادث.

قوله: «**والمجسمة**» **قال العصام**: [غلاتهم][1] المصرون على التجسيم الصرف، وفرق الضلال بعد المشبهة إحدى وسبعون.

قوله: «**الألفاظ المترادفة**» **قال القريمي**: والمراد بها التبعض والتجزيء تصريح بما علم التزاما والقدم بعد ذكر الواجب لذاته والتركب بعد ذكر الجسم إلا أن في إطلاق الترادف نوع تسامح يعرف بأدنى تأمل.

قوله: «**بطريق الالتزام**» قال الكستلي: فإنه لما علم أنه واجب علم أنه قديم، ولما علم أنه ليس بجسم علم أنه ليس بمصور ولا محدود ولا معدود، ولما علم أنه ليس بمتبعض علم أنه ليس بمتحيز ولا متركب.

قوله: «**عما ذكره**» أي من الصفات السلبية المذكورة فيما سبق.

قوله: «**على أنها**» الضمير راجع إلى ما باعتبار المعنى، لأن ما عبارة عن الصفات المتقدمة وكذا ضمير فيها.

---

(1) في النسخة «غلامهم».

على ما أشـــرنا إليه، لا على ما ذهب إليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنـــع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجســـم ما تركب هو من غيره بدليل قولهم: هذا أجسم من ذاك، وأن الواجب لو تركب فأجزاؤه إما أن تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب أو لا فيلزم النقص والحدوث.

وأيضاً إما أن يكون على جميع الصور والأشكال.............................

قوله: «**على ما أشرنا إليه**» **قال شيخ الإسلام:** أي في كل صفة سلبية كما مر.

قال بعض الفضلاء من أنه ليس بعرض لأنه لا يقوم بذاته، بل يفتقر إلى محل يقومه، وذلك أمارة الحدوث وغير ذلك من تعليل التنزيهات السابقة.

قوله: «**لا على ما ذهب**» إلى عطف على قوله «**على أنها**» تأمل.

قال شيخ الإسلام: عطف على قوله «**على أنها**» تنافي في وجوب الوجود.

قوله: «**من أن معنى العرض**» هذا دليل على عدم كونه عرضا.

قوله: «**ما يمتنع بقاؤه**» لا نسلم ذلك؛ فإن معنى العرض في اللغة ما يقوم بغيره.

قوله: «**ما يتركب عنه غيره**» لا نسلم ذلك معنى الجوهر في اللغة، بل هو معنى الجزء لأن معنى الجوهر في اللغة القائم بذاته أو هو الموجود لا في موضوع.

قوله: «**أجسم من ذلك**» قد عرفت سابقا ضعف هذا الدليل، بل معنى الجسم ما يقوم [بذاته][1].

قوله: «**وأن الواجب**» عطف على قوله «**من أن معنى العرض الخ**» هذا دليل على كونه ولا مركب.

قوله: «**وأيضاً إما أن الخ**» وهذا دليل على كونه ولا يصور ولا يوصف بالكيفية.

---

(1) غير واضحة في النسخة بسبب قطع في الورقة.

والكيفيات والمقادير فيلزم اجتماع الأضداد أو على بعضها فيلزم وهي مســتوية الأقدام في إفادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه، فيفتقر إلى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير، فيكون حادثاً، بخلاف مثل العلم والقدرة فإنها صفات كمال........

قوله: «**والكيفيات**» كاللون، والطعم، والبرودة وغير ذلك.

قوله: «**فيلزم اجتماع الخ**» أي في محل واحد وهو محال.

قوله: «**أو على بعضها**» أي على بعض الصور عطف على قوله «**على جميع الصور**».

قوله: «**مستوية الأقدام**» في الاقتضاء مع بعض الآخر.

قوله: «**في إفادة المدح**» إن كان صفة كما مر.

قوله: «**والنقص**» إن كان صفة النقص.

قوله: «**وفي عدم دلالة اهـ**» عطف على قوله «**في إفادة الخ**»، يعني أن المحدثات لا تدل على أن يكون الواجب تعالى خاصا ببعض الصور حتى يكون مخصصا، بل المحدثات تدل على أن الله تعالى محدث، يعني أن جميع الصور الخ مستوية الأقدام «**في عدم دلالة المحدثات**» على كون الواجب متصفا ببعض الصفة وببعض الأشكال دون بعض وببعض الكيفيات دون بعض.

قوله: «**فيفتقر اهـ**» أي يحتاج الواجب في اتصاف بعض الصور والأشكال والكيفيات.

قوله: «**إلى مخصص**» خارج عن ذات الله تعالى لئلا يلزم ترجيح بلا مرجح.

قال قره كمال: هذا ممنوع، لم لا يجوز أن يكون المخصص نفس ذاته تعالى ومساواة نسبة ذاته إلى جميعها ممنوعة أيضاً، وعدم دلالة المحدثات عليها ممنوعة أيضاً، ولو سلم فعدم دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم ثبوتها في نفس الأمر.

قوله: «**بخلاف مثل العلم**» كأنه إشارة إلى جواب سؤال مقدر وهو أنه لو كان عدم

تـدل المحدثات علـى ثبوتها، وأضدادها صفـات نقصان لا دلالة علـى ثبوتها لأنها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين ....

دلالة المحدثات على صفة دليلاً على عدم اتصافه تعالى بتلك الصفة لزم أن لا يتصف تعالى بالعلم والقدرة لأن تلك المحدثات لا تدل عليها فيكون متصفا بنقائضها وإلا لزم ارتفاع النقيضين وهو محال.

فأجاب عنه بقوله «**بخلاف العلم والقدرة**» ونحوهما.

قوله: «**تدل المحدثات الخ**» لأن إيجاد العالم على هذا النمط البديع لا يكون إلا بالعلم والقدرة.

قوله: «**وأضدادها**» كالجهل والعجز.

قوله: «**لأنها الخ**» دليل لقوله لا على ما ذهب إليه المشايخ.

قال شيخ الإسلام: استدلال لنفي بنائها على ما ذهب إليه المشايخ وما بينهما تفصيل لما ذهبوا إليه، وأما ضعف الأول وتاليه فلأن ما ادعوا أنه معنى العرض والجوهر والجسم ممنوع، بل معنى العرض ما يقوم بغيره، ومعنى الجوهر الموجود لا في موضوع، ومعنى الجسم ما يقوم بذاته وما استندوا إليه وفي تفسير الجسم؛ وقد مر جوابه في الكلام على قوله «**وهو الجسم**»، وأما دليلهم على انتفاء التركيب فلأنا نجيب عن الثاني أي في الشرح من شقي الترديد بمنع لزوم النقص والحدوث مستندين إلى أنه يجوز قيام الصفة الواحدة من صفات الكمال بالمجموع من حيث هو مجموع لا بكل جزء، فلا يلزم ما ذكر من النقص والحدوث.

وأما دليلهم على انتفاء الكيفية فلأنا نجيب عن الثاني من شقي الترديد أيضاً بمنع كون الصور والكيفيات مستوية الأقدام، بل بعضها أولى وأقوى في إفادة المدح كما يشير إليه قوله تعالى ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾[1]، ويمنع لزوم الافتقار إلى مخصص سوى ذاته، بل المخصص هو ذاته فلا يدخل تحت قدرة غيره فلا يكون حادثا.

---

(1) التِّين: 4.

زعماً منهم أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبهة الواهية.

واحتج المخالف للنصوص الظاهرة في الجهة والجسـمية والصورة والجوارح بأن كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر مماسـاً له ....

قوله: «**زعماً**» علة للعلية المستفادة من قوله «**لأنها تمسكات الخ**».

قوله: «**المطالب العالية**» وهي التنزيهات.

قوله: «**هذه الشبهة**» أي الدلائل التي ذكرها المشايخ من معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه، ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره، ومعنى الجسم ما يتركب من غيره.

قوله: «**واحتج المخالف**» أي مخالف التنزيهات.

قوله: «**بالنصوص الظاهرة الخ**» **قال شيخ الإسلام**: منها في الجهة قوله تعالى ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾[1]، ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾[2]، وفي الجسمية قوله تعالى ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾[3]، وفي الصورة حديث البخاري «**إن الله خلق آدم على صورته**»[4]، وفي الجوارح قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[5]، ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾[6].

قوله: «**وبأن كل موجودين**» هذا دليل عقلي أن المجسمة والمشبهة يقولون إن الله تعالى موجود والعالم موجود لوجود «**فلا بد أن يكون متصلا**»، أي «**أحدهما متصلاً بالآخر**» كالجوهر والعرض.

---

(1) النحل: 50.

(2) المعارج: 4.

(3) الفجر: 22.

(4) انظر «صحيح البخاري» ج5 ص2299،و« صحيح مسلم» ج8 ص32.

(5) الفتح: 10.

(6) الرَّحمن: 27.

أو منفصلاً عنه، مبايناً في الجهــة، والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم، فيكون مبايناً للعالم في جهة، فيتحيز فيكون جسماً أو جزء جسم مصوراً متناهياً.

والجــواب عنــه: أن ذلك وهــم محض وحكم علــى غير المحســوس بأحكام المحســوس، والأدلة القطعية قائمة على التنــزيهات فيجب أن يفوض علم النصوص إلى الله تعالى على ما هو دأب السلف، ....

قوله: «**أو منفصلاً**» تباينا كالأرض والسماء.

قوله: «**والله تعالى ليس حالا**» في العالم لغنائه عما سواه وافتقار الحال إلى المحل.

قوله: «**ولا محلاً للعالم**» حتى يكون متصلا لحدوثه ووجوب خلو القديم عن الحادث.

قوله: «**والجواب: أن ذلك وهم محض**» إشارة إلى بطلان الدليل العقلي، واسم الإشارة راجع إلى قوله «**وبأن كل موجودين الخ**».

قال شيخ الإسلام: أي من الأحكام الوهمية، وحكم الوهم لا يقبل فيما ليس بمحسوس لأن القوة الوهمية إنما تدرك المعاني المتعلقة بالصور المحسوسة لكنها قد تشتبه بالأوليات فتحسب أنها منها.

قوله: «**والأدلة القطعية الخ**» يعني أن الدليل القطعي إذا عارض الدليل النقلي وجب تأويل النقلي أو التفويض، إذ العقلي مرجح لأنه الأصل كما ذكره الشارح في الصفات السلبية من قوله «**ليس بعرض الخ**».

قال في المظاهر: والحال أن الأدلة القطعية قائمة على التنزيهات، وما ذكرتم من الدليل في الجهة، والجسمية، والصورة، والجوارح ظنية، والدليل الظني لا يعارض الأدلة القطعية.

قال شيخ الإسلام: بين به أن أدلة التنزيه قطعية وأن النصوص ظنيات سمعية في مقابلتها؛ فيقطع بأنها ليست على ظواهرها لأن الظني لا يقاوم القطعي، فالعلم بمعانيها

إيثاراً للطريق الأسلم، أو يؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعاً لمطاعن الجاهلين وجذباً ....

إما أن يفوض إلى الله سبحانه وتعالى مع اعتقاد حقيقتها جرياً على الطريق الأسلم الموافق للوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[1]، وإما أن تؤول تأويلات مناسبة لما عليه الأدلة العقلية سلوكا للطريق الأسلم الموافق للوقف على قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[2]، فقول الفوقية بالتعالي في العظمة لا في المكان، وعروج الملائكة إليه بالترقي إلى محل عبادتهم إياه، ومجيئه تعالى بمجيء أمره، والصورة في خبر «**إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه فإن الله تعالى خلق آدم على صورته**»[3] بالصفة من العلم وغيره أو الضمير للأخ، واليد بالقدرة، والوجه بالذات راجع كمال بن أبي شريف فإنه أطال الكلام فيه.

قوله: «**إيثارا**» أي اختيار مفعول له ليفوض للطريق الأسلم الموافق الموقف على الله في قوله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ كما تقدم في حاشية شيخ الإسلام، سمي بذلك لسلامته عن الاعتبار بغير المراد.

قوله: «**بتأويلات صحيحة**» أي مطابقة لما تفيده الأدلة القطعية العقلية من التنزيهات جمعا بين الدليلين. قيل: على وجه يليق بذاته تعالى وصفاته بشرط أن لا يخرج عن مقتضى اللفظ لغة ولا بقطع بكونه غير مراد الله تعالى.

قوله: «**على ما اختاره المتأخرون**» قال البردعي: الموافق للوقف على قوله ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ انتهى، وفي حاشية شيخ الإسلام كذلك.

قوله: «**دفعا**» مفعول له لقوله «**يؤول الخ**».

وقيل: لقوله «**اختار**»، وكذا قوله «**وجذبا**».

---

(1) آل عمران: 7.

(2) آل عمران: 7.

(3) انظر «صحيح مسلم» ج8 ص32.

لطبع القاصرين، سلوكاً للسبيل الأحكم.

(ولا يشبهه شيء)..

قوله: «[**بضبع**][1] **القاصرين**» في الصحاح الضبع العضد والجمع أضباع[2]، وفي القاموس الضبع العضد كلها أو وسطها بلحمها، أو الإبط، أو ما بين الإبط إلى نصف العضد من أعلاه انتهى[3].

قال شيخ الإسلام: بفتح المعجمة وسكون الموحدة، أي عضدهم.

قوله: «**وسلوكا**» قيل مفعول له لقوله «**يؤول**».

قوله: «**للسبيل الأحكم**» قيل لإحكامه أساس الدين عن تطرق الخلل إليه بظواهر يتبادر منها إلى الفهم، فإن قيل: لم كان طريق المتأخرين أحكم من طريق السلف؟.

قلت: لدفع طعن الكافرين وجذب ضبع القاصرين كذا قرره صلاح الدين.

و**قال شيخ الإسلام:** من الإحكام وهو الإتقان، وروي بدل أحكم أعلم انتهى.

قال ابن أبي شريف: أي أحوج إلى مزيد علم، وهي أولى بالنسبة إلى الأدب مع السلف.

قوله: «**ولا يشبهه شيء**» قال الجلال الدواني[4]: قيل الند والمثل الشريك في الذات والشبيه والضد الشريك في الصفات والنظير الشريك في الأفعال.

---

(1) في شرح التفتازاني الذي اعتمدته هي «بطبع».

(2) انظر «الصحاح» ج1 ص405.

(3) انظر «القاموس المحيط» ص956.

(4) **الدواني** (918هـ) محمد بن أسعد الصديقي الدواني، جلال الدين: قاض، باحث، يعد من الفلاسفة. ولد في دوان (من بلاد كازرون) وسكن شيراز، وولي قضاء فارس وتوفي بها. له عدة كتب منها (شرح العقائد العضدية). انظر «الأعلام» ج6 ص32.

أي لا يماثله. أما إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة ....

قال ابن حجر[1] في الفتاوي الحديثية: الفرق بين الشبيه والمثيل والنظير أن الثلاثة متحدة لغة، وأما اصطلاحاً فظاهر قوله الأشعرية أن المماثلة إنما تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف إن المثل أخصها لأن المماثلة تستلزم المشابهة وزيادة، والشبيه أعم من المثيل واخص من النظير، والنظير أعم من الشبيه إذ المشابهة تستلزم النظير وزيادة، فالمماثلة تقتضي المساواة من كل وجه، والمشابهة تقتضيها في الأكثر، والمناظرة تكفي في وجه[2].

قوله: «أي لا يماثله» قال الفاضل [...][3] إن المماثلة والمشابهة مترادفان بحسب اللغة، وأما في الاصطلاح قيل: المشابهة الاتحاد في الكيفية، والمماثلة الاتحاد في الحقيقة.

قال صلاح الدين: قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة، وإنما يمتاز عنها بأحوال أربعة: الوجود، والحياة، والعلم التام، والقدرة التامة.

وقيل: يمتاز عنها بالإلوهية التي [هي][4] حالة خامسة مبدأ لهذه الأربعة.

قوله: «الاتحاد في الحقيقة» قال الفاضل أحمد: أي النوعية، وهو المعنى العرفي المصطلح.

---

(1) **ابن حجر الهيتمي** (974هـ) أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس: فقيه باحث مصري، مولده في محلة أبي الهيتم (من إقليم الغربية بمصر) وإليها نسبته. والسعدي نسبة إلى بني سعد من عرب الشرقية (بمصر) تلقى العلم في الأزهر، ومات بمكة. له تصانيف كثيرة. انظر «الأعلام» ج1 ص324،

(2) انظر «الفتاوي الحديثية» ص462.

(3) في النسخة كأنها «الشروسي» والظاهر أن الناسخ حرفها لأنني لم أجد علما بهذا الاسم.

(4) ساقطة من النسخة.

فظاهر أنه ليس كذلك، وأما إذا أريد بها كون الشـيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر، أي يصلح كل لما يصلح له الآخر، فلأن شـيئاً من الموجودات لا يسـد مسده في شيء من الأوصاف، ....

قوله: «**فظاهر**» أي ظاهر أن حقيقة الله تعالى تغاير سائر الحقائق. وقيل: بالدليل النقلي لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1].

قال شيخ الإسلام: أي أنه لا مماثل له تعالى في حقيقته وإلا لتعدد الواجب.

قال البردعي: إذ لأي شيء له وجود خارجي يماثله لاستلزام التعدد وهو محال، والتركيب العقلي قد قيل باستحالته انتهى.

قال الفاضل أحمد: أي عدم المماثلة بهذا المعنى بين الواجب وغيره ظاهر لاستلزام تعدد الواجب، بل تركيبه مناف للوجوب بمقتضى التحقيق وإن منع المتكلمون لزوم التركيب في المجانسة والاتحاد في الماهية النوعية كما مر الإشارة إليه، ولا يبعد كل البعد أن يقال إن قول المصنف لا يشبهه شيء مما يؤيد حمل الماهية فيما سبق على المعنى العرفي كما حمل الشارح عليه ثمة تأمل.

قوله: «**أي يصلح كل**» أي كل واحد من العلم والقدرة وغيرهما «**لما يصلح له الآخر**».

قال الفاضل أحمد: ولو في شيء، ويؤيده قوله «**يؤيده**» في شيء وإنما أتى بلفظ كل منهما على أن المعتبر هو سد كل من الطرفين مسد الآخر لا سد أحد الطرفين كما يوهم قوله «**بحيث يسد أحدهما مسد الآخر**».

قوله: «**فلأن**» أي فظاهر أنه ليس كذلك لأن الخ.

قوله: «**مسده**» أي الواجب.

قوله: «**من الأوصاف**» فضلا من أن يسد مسده في جميع الأوصاف.

---

(1) الشُّورى: 11.

فإن أوصافه مـــن العلم والقدرة وغير ذلك أجلُّ وأعلى ممـــا في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما.

قـــال في البداية: إن العلم منَّا موجود وعرض ومحدث وجائز الوجود ومتجدد في كل زمان، فلو أثبتنا العلم صفة لله لكان موجوداً وصفة وقديماً ....

قال بعض الأفاضل: ومن هذا يعلم أن المماثلة عند المتكلمين هي الاتحاد في الأوصاف، وعند الحكماء هي الاتحاد في الذات والحقيقة فافهم والتعريف عوض عن المضاف إليه، أي من أوصاف الباري تعالى.

قوله: «**فإن أوصافه**» كأنه قيل يصح ذلك ولغيره تلك الأوصاف، فقال فإن الخ.

قوله: «**لا مناسبة بينهما**» أي بين صفة الله تعالى وصفة المخلوق.

قال الفاضل أحمد: يعني أن الاشتراك بينهما كما قيل قوله موجود وعرض.

قوله: «**قال في البداية**» قيل: تأييد لكلام الشارح، وقيل: إشارة إلى عدم المناسبة.

قوله: «**فإن العلم منا موجود**» أي بلا شبهة بخلاف علم الباري تعالى فإن في وجوده خلافاً وشبهة.

قوله: «**وعلم**» قيل بفتح العين واللام.

قال الفاضل: وهذا مفحم والأولى تركه، ويرد عليه أن لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين.

قوله: «**ومحدث**» أي مسبوق بالعدم ومعلول للغير فله ابتداء.

قوله: «**وجائز الوجود**» أي قابل الزوال بعد الحصول «**ويتجدد في كل زمان**» إشارة إلى المقدمة المسلمة عندهم من أن العرض لا يبقى زمانين بل يبقى بتجدد الأمثال.

قوله: «**فلو أثبتنا العلم**» **قال شيخ الإسلام:** هو من كلام صاحب البداية ولو فيه

وواجب الوجود دائماً من الأزل إلى الأبد، فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجوه، هذا كلامه. فقد صرح بأن المماثلة عندنا إنما تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة.

لمجرد الربط لا للامتناع، فهي بمعنى متى أو بمعنى إذا كما في قول الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه: القدرية إذا سلموا العلم خصموا.

قال الكمال ابن أبي شريف: إذ لم يرد الإمام أنهم ينفون العلم، وحق عبارة صاحب البداية أن يقال: العلم الذي يوصف به المخلوق موجود وعرض الخ، وخلق الخالق سبحانه موجود وصفة وقديم الخ.

قوله: «**وواجب الوجود**» لا جائز الوجود.

قوله: «**ودائما الخ**» أي ليس بمتجدد.

قوله: «**فلا يماثل علمه علم الخلق الخ**» قال البردعي: ولا يدل أن المماثلة بين الشيئين لا تثبت إلا بعد اشتراكهما في جميع الأوصاف، بل قوله «**فلا يماثل علم المخلوق بوجه من الوجوه**» يشعر بأن المماثلة بين الشيئين قد تحصل بوجه دون وجه.

قوله: «**هذا كلامه**» أي كلام صاحب البداية.

قوله: «**فقد صرح**» أي صاحب البداية في محل آخر، أطال عليه الكلام ابن أبي شريف فراجعه.

قوله: «**بأن المماثلة عندنا الخ**» حيث جعل عدم اشتراك العلمين في جميع الأوصاف المذكورة مستلزماً لعدم مماثلتهما.

قوله: «**في جميع الأوصاف**» قيل ومن جملة الأوصاف الوجوب ولو كان لغيره وجوب لزم تعدد الواجب، والمراد بالأوصاف العوارض المفارقة، إذ العوارض اللازمة للماهية مشتركة بين الأفراد كلها ولا تعتبر المماثلة باعتبارها.

قال الشـــيخ أبو المعين في التبصرة: إنا نجد أهل اللغـــة لا يمتنعون من القول بأن زيداً مثل لعمرو في الفقه إذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب، وإن كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة، وما يقوله الأشعرية من أنه لا مماثلة إلا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد، لأن النبي ﷺ قال: الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل، وأراد الاستواء به في الكيل لا غير وإن تفـــاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة. والظاهر أنه لا مخالفة، لأن مراد الأشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلاً. وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام البداية...

قوله: «**وقال الشيخ أبو المعين**»[1] بفتح الميم وهو من المتكلمين.

قوله: «**وما تقوله الأشعرية**» **قال شيخ الإسلام:** هذا من تتمة كلام أبي المعين، وقوله «**وما**» مبتدأ، وقوله «**فاسد**» خبره.

قوله: «**الحنطة بالحنطة**» الباء المقابلة.

قوله: «**مثلا بمثل**» قيل مثلا مفعول مطلق لفعل محذوف تقديره يماثل مثلاً بمثل.

قال شيخ الإسلام: وهو طرف من حديث ورد بالألفاظ من طرق متعددة منها في مسلم «**التمر بالتمر، والحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والملح بالملح، مثلا بمثل، يداً بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى**»[2].

قوله: «**والظاهر**» هذا توفيق من الشارح بين القولين، وبه يرتفع الخلاف بين الأشعري وبين أبي المعين.

وقوله: «**من جميع الوجوه فيما الخ**» أي في جميع أحوال الصفة التي بها المماثلة

---

(1) المقصود بأبي المعين هو:

النســفي (508هـ) ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن مكحول، أبو المعين النسفي الحنفي: عالم بالأصول والكلام. كان بســمرقند وسكن بخارى. من كتبه (تبصرة الأدلة) في الكلام. انظر «الأعلام» ج7 ص341.

(2) انظر «صحيح مسلم» ج5 ص44، و«سنن البيهقي» ج5 ص282.

أيضاً، وإلا فاشتراك الشـــيئين في جميع الأوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد، فكيف يتصور التماثل؟!

(ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لأن الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار إلى مخصص؛ مع أن النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة، ...

من كونها قديمة ودائمة وواجبة إلى غير ذلك.

قوله: «**وعلى هذا**» أي على أن المراد من المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة.

قوله: «**أيضا**» أي كما يحمل قول الأشعري.

قوله: «**وإلا**» أي وإن لم يكن مراد الأشعري هذا؛ أو لم يحمل كلام البداية على هذا.

قوله: «[**يدفع**][1] **التعدد**» لا من أوصاف الشيء كونه ليس غير نفسه وكونه شاغلاً لحيزه، فلو لم تغايره الأجزاء ارتفع التعدد لأن المماثلة تستلزم التعدد والتغاير.

قوله: «**ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء**» لأنه لو خرج بعض الأشياء عن علمه تعالى لكان خروج بعضها ودخوله ترجيحاً بلا مرجح وهو باطل.

قوله: «**لأن الجهل**» إشارة إلى دليل عقلي.

قوله: «**والعجز عن البعض**» أي بعض [...][2].

قوله: «**وافتقار إلى مخصص**» أي [...] تعلق بذلك البعض دون البعض [...]، وتعلق القدرة كذلك وهو [...] لأنه ترجيح بلا مرجح لاشتراك [...] من موجب المعلومية، وهو [...] المعلومات والمقدورية [...] والإمكان.

قوله: «**مع أن النصوص**» إشارة إلى دليل عقلي.

(1) في النسخة «يرفع».

(2) هذا الفراغ بسبب قص أطراف الورقة.

فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير، لا كما يزعم الفلاسفة أنه لا يعلم الجزئيات ....

قوله: «فهو بكل شيء عليم الخ» فيه اقتباس لطيف، ذهب أهل الحق إلى أنه تعالى عالم بالمفهومات الممكنة والممتنعة والواجبة، وعالميته أعم من قادريته لأن قدرته تختص بالممكنات ولا تتعلق بالواجبات والممتنعات كما بين في محله.

قوله: «لا كما تزعم الفلاسفة» قال شيخ الإسلام: أي جمهورهم وإلا فقد ذهب بعض مقدميهم إلى أنه لا يعلم شيئاً أصلاً.

قوله: «من أنه لا يعلم الجزئيات» كتابة شيخ الإسلام في هذا المقام مثل كتابة ابن أبي شريف حرفا بحرف.

قال الكستلي: أي على وجه جزئي يدخل فيه الزمان بحيث أن يقال: حصل الآن، أو من قبل، أو لم يحصل بعد، وسيحصل في زمان قريب أو بعيد وإن كانوا قائلين بأن جميع الجزئيات من الأزل إلى الأبد معلومة الوجود له تعالى في وقت وجودها، ومعلومة العدم في وقت عدمها علماً مستمراً لا يتبدل فيه أصلاً.

حاصل مذهب جمهور الحكماء أنه تعالى يعلم الأشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق التخيل؛ فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة، لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعاً من فرض الاشتراك كذا حرره جلال الدواني.

وقال في موضع آخر في شرح العقائد: الكلي عند الحكماء له معنيان:

الأول المشهور ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة، والثاني ما هو مشترك بين كثيرين.

واعلم أنه إذا أدركت الأعراض والمعروضات بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الإدراك، وإن أدركت بالآلات الجسمانية كانت باعتبار هذا الإدراك جزئية، فليست الجزئية والكلية باعتبار أن الجزئي شيئاً داخلاً في قوامه ليس في الكلي بل هما نوعان من الإدراك متعلقان بشيء واحد انتهى.

ولا يقـــدر على أكثر من واحد، والدهرية على أنه تعالى لا يعلم ذاته، والنظَّام على أنه لا يقدر على خلق الجهل والقبيح، ....

وكتب بعض الفضلاء عليه أي الماهية سواء كانت جوهراً أو عرضاً مجرداً كان أو مركباً، وتسميتها كلياً أو جزئياً مجاز كما مر انتهى.

قوله: «**ولا يقدر على أكثر من واحد**» **قال شيخ الإسلام:** بناء منهم على أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه أثران إلا لزم التركيب، وذلك الواحد الأول عنده هو العقل الأول والجواب.

قال البردعي: قلنا لا نسلم لزوم التركيب في الخارج، بل في العقل.

قوله: «**والدهرية على أنه تعالى لا يعلم ذاته**» لأن العلم نسبة والنسبة لا تحصل إلا بين الشيئين، فلو كان عالماً بذاته لزم أن تكون النسبة بين الشيء نفسه وهو محال.

والجواب أنا لا نسلم أن كل نسبة لا تحصل إلا بين الشيئين، فإن النسبة العلمية يمكن حصولها بين الشيء ونفسه إذ يكفي فيه المغايرة بالاعتبار.

قوله: «**والنظام**» **قال شيخ الإسلام:** هو إبراهيم بن سيار من شياطين القدرية، طالع كتب الفلاسفة [و][1] خلط كلامهم بكلام المعتزلة.

قوله: «**أنه لا يقدر على خلق الجهل والقبح**» قال السيد: لأنه لو علم القبح وفعله فيلزم السفه، ولو لم يعلم وفعل يلزم الجهل وكلاهما نقص بحسب التنزيه عنه.

والجواب أنه لا قبح بالنسبة إليه تعالى، فإن الكل ملكه يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد.

---

(1) ساقطة من النسخة.

والبلخـــي على أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد، وعامة المعتزلة أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد.

قوله: «والبلخي» قال شيخ الإسلام: هو أبو القاسم المعروف بالكعبي[1]، أي من المعتزلة.

قوله: «لا يقدر على مثل مقدور العبد» قيل يفهم منه أن الله تعالى يقدر على فعل العبد ولكن لا يقدر على مثله بخلاف المعتزلة لأنهم قالوا لا يقدر على فعل العبد.

قوله: «مقدور العبد» قيل لأن مقدور العبد طاعة أو سفه أو عبث، فَسَّروا السفه بأنه معصية وفَسَّروا البعث بأنه [لاغية][2] كاللعب باللحية، وكل ذلك على الله محال.

وأجيب بأن الفعل في نفسه حركة أو سكون، وكونه طاعة أو سفها أو عبثا اعتبارات تعرض للفعل من حيث أنه صادر عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذات الفعل؛ كذا قرره الأصفهاني.

قوله: «وعامة المعتزلة أنه الخ» قيل كتحريك اليد والرجل والرأس وغير ذلك.

دليل التمانع وهو أنه لو أراد إيجاد فعل وأراد العبد عدمه لزم وقوعهما فيجتمع النقيضان، أو لا وقوعهما فيرتفع النقيضان، أو وقوع أحدهما فلا قدرة للآخر على مراده والمقدر خلافه.

---

(1) **الكعبي** (319هـ) عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، من بني كعب، البلخي الخراساني، أبو القاسم: أحد أئمة المعتزلة. كان رأس طائفة منهم تسمى «الكعبية» وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها. وهو من أهل بلخ، أقام ببغداد مدة طويلة، وتوفي ببلخ. له عدة كتب.
قال ابن حجر، في لسان الميزان: أثنى عليه أبو حيان التوحيدي. وقال الخطيب البغدادي: صنف في «الكلام» كتبا كثيرة وانتشرت كتبه ببغداد. وقال السمعاني: من مقالته أن الله تعالى ليس له إرادة وأن جميع أفعاله واقعة منه بغير إرادة ولا مشيئة منه لها. انظر «الأعلام» ج4 ص65.

(2) في النسخة كأنها «لاغيه».

(وله صفات) لما ثبت من أنه عالم حي قادر إلى غير ذلك، ومعلوم أن كلاً من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب، وليس الكل ألفاظ مترادفة، وإن صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له، فثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك، لا كما تزعم المعتزلة من أنه ....

والجواب أنه مبني على تأثير قدرة الحادثة.

قوله: «**وله صفات**» قال الفاضل أحمد: موجودة في أنفسها قائمة بذاته ومعلوم بحسب العرف واللغة، وأنت تعلم أن هذا وما سيأتي من قوله «**وإن صدق الخ**» بحث لغوي لا يفيد في المطالب العلمية إلا أن يكتفي بالظن على مفهوم الواجب.

قال الفاضل أحمد: وحق العبارة أن يقال على ذات الواجب لأن الكلام في إثبات الصفات الزائدة على الذات.

قال العصام: وأراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هو المشتق، فكأنه قال: يدل على زائد على الذات الواجب وهو المرجع في قوله «**لما ثبت من أنه تعالى عالم الخ**»، وإنما عبر عنه بمفهوم الواجب لأنه فسر الله تعالى سابقا بالذات الواجب الوجود وتنكير زائد يشعر بأن كلا يدل على زائد آخر كما صرح به بقوله «**وليس الكل ألفاظا مترادفة**»، والأولى أن يقول: إن كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب؛ لأن الزائد يستدعي أن يكون مفهوم الواجب داخلاً في مفهوم الكل ولا يخفى فساده انتهى.

قوله: «**وليس الكل ألفاظا مترادفة**» **قال القريمي**: جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال: لم لا يجوز أن يراد بالعلم والقدرة والحياة معنى واحد قائم بذاته تعالى ولا يلزم أن يكون له تعالى صفات متعددة؟.

فأجاب عنه بقوله «**وليس الكل ألفاظاً مترادفة**».

قال الفاضل أحمد: بأن يكون معنى الكل واحد أو متغايراً بالاعتبار، فلا تثبت الصفات.

قوله: «**وإن صدق المشتق**» قال الفاضل أحمد: عطف على قوله «**أن كلا**» أو حال

عالم لا علم له وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك، فإنه محالٌ ظاهر، بمنـــزلة قولنا: أسود لا سواد له. وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما.

ودل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تســميته عالماً قادراً.

والأقرب هو الأقرب لئلا يتوهم أن كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل مستقل في ثبوت المطلوب ويتفرع على واحد قوله «**فثبت أن له صفة الخ**» وليس كذلك كما لا يخفى بأدنى توجه فتوجه.

قوله: «**عالم لا علم له**» لقائل أن يقول: مرادهم أنه عالم لا علم له صفة موجودة أن لا علم له في الخارج صفة له، بل علمه من ذاته وليس بمحال.

قوله: و«**قد نطقت النصوص الخ**» **قال شيخ الإسلام:** كقوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾[1]، ﴿فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ﴾[2]، ﴿أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾[3]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾﴾[4] وبرهن على هذا ابن أبي شريف وأطال فيه.

قال قرة كمال: أي مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾[5] الخ، ولا يخفى عليك أن هذا يدل على زيادة مفهوم العلم على ذاته تعالى؛ والمقصود بيان زيادة حقيقة العلم على ذاته تعالى في الخارج.

قوله: «**الأفعال المتقنة**» كالسموات والأرض أي الخالية عن وجود الخلل.

---

(1) النساء: 166.

(2) هود: 14.

(3) البقرة: 165.

(4) الذاريات: 58.

(5) البقرة: 255.

وليس النِّـزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشـــايخنا من أن الله تعالى حي وله حياة أزلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء، والله تعالى عالم وله علم أزلي شـــامل ليس بعرض ولا مســـتحيل البقـــاء ولا ضروري ولا مكتسب، وكذا سائر الصفات، بل النـزاع في أنه كما أن للعالِم منَّا علماً هو عرض قائم به زائد عليه حادث ....

قوله: «**وليس النزاع**» كأنه قيل: يلزم من إثبات الصفات كون الواجب محل الحوادث وهو باطل فأجاب بقوله «**وليس النزاع الخ**».

قال القريمي: جواب سؤال مقدر تقديره أن يقال: يلزم من إثبات الصفات أن يكون الباري محلاً للحوادث والعوارض وهو محال، لأن العلم والقدرة من الكيفيات، فأجاب بقوله «**وليس النزاع الخ**».

قوله: «**من جملة الكيفيات والملكات**» لأنهما يحصلان بالاكتساب والممارسة والله تعالى منزه عنهما.

قال شيخ الإسلام: العطف فيه عطف خاص على عام لأن الملكة كيفية راسخة في النفس.

قال الكمال: عطف تفسيري، إذ الملكة أخص من الكيفية لأنها كيفية راسخة والعلم بمعنى الملكة كيفية راسخة بها يحصل الاقتدار على تحصيل مقاصد خاصة.

قوله: «**وله علم أزلي**» وبهذا يبطل كون علمه ملكة لأنها تحصل للشيء بعد عدمها لأنها تحصل بالممارسة.

قوله: «**شامل**» أي لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات.

قوله: «**ليس بعرض**» وبهذا يبطل كونه من الكسبيات.

قوله: «**ولا ضروري**» لأن العلم الضروري هو الذي يحصل بعد العدم.

قوله: «**ولا مكتسب**» لأن الضروري والاكتسابي في علم الإنسان لا في علم الله تعالى لأنهما من صفات العلم الحصولي؛ وعلم الله تعالى حضوري لا حصولي.

فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة به زائدة عليه، وكذا جميع الصفات، فأنكره الفلاسـفة والمعتزلة وزعموا أن صفاته عين ذاته، بمعنى أن ذاته تسـمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالماً وبالمقدورات قادراً إلى غير ذلك، فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات.

والجواب ما سبق من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم، ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة وحياة وعالماً وحياً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق........

قوله: «**فهل لصانع الخ**» الاستفهام على سبيل التقرير.

قوله: «**زائدة عليه**» والمراد من الزيادة نفي ضدها وهو النقصان.

قوله: «**وزعموا أن صفاته الخ**» قيل: هذا بيان للإنكار.

قال الفاضل أحمد: مرجعه إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات البحث لا أن هناك ذاتاً له صفة وهما متحدان حقيقة كما يوهم ظاهر العبارة. لا يقال نفي الصفات كفر لأنه إنكار لما ثبت بالنص والإجماع لأن الثابت بالنص ليس إلا كونه تعالى عالماً قادراً إلى غير ذلك مطلقاً دون كونه عالماً بالعلم الزائد وقادر بالقدرة الزائدة على الوجه الذي أثبته الشيخ الأشعري ونفاه المعتزلة، ولا دلالة للنص عليه لا إثباتا ولا نفياً تأمل.

قوله: «**أن ذاته تسمى باعتبار**» إلى قوله «**عالماً**» قال ابن قاسم العبادي: لو قال علما الخ كان أولى، وقد رد قوله «**ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة الخ**» بأنهم إنما يلزمهم ذلك الخ، فكونه عالماً وقادراً بالاعتبار لا بالصفة الحقيقية.

قوله: «**ويلزمكم**» الخطاب مع الفلاسفة والمعتزلة.

قال ابن قاسم العبادي: يعني معاشر الفلاسفة والمعتزلة كون الخ بأنهم إنما يلزمهم ذلك لو أرادوا أن مفهوم الذات وكل من الصفات واحد لأنه المحال وهم لا يقولون به، وإنما يقولون أن الذات يترتب عليه ما يترتب على الصفات وما هو ثمرات لها وليس ذلك محالاً وإن كان ظاهر النقليات.

وكون الواجب غير قائم بذاته إلى غير ذلك من المحالات.

قوله: يخالفه قال الفاضل أحمد: قوله «**ويلزمكم**» انه أراد الاتحاد باعتبار الإضافات؛ فاللازم ممنوع، وإن أراد مطلق الاتحاد فالملزوم مسلم واستحالة اللازم ممنوع.

قال قره كمال: يعني أن المحال هو اتحاد مفهوم العلم والقدرة وهذا ليس بلازم بما زعموا من أن صفاته تعالى عين ذاته وأن اللازم هو اتحاد ذات العلم والقدرة وهذا ليس بمحال، وكذا أطال في سائر الصفات التي يدعو أنها عين الذات، ومنشأ هذا الوجه الذي ذكره الشارح هو عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته.

قال في شرح المواقف: فإن قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عن حقيقته مع أن كل واحد من الصفة والموصوف يشهد بمغايرته لصاحبه بداهة العقل؟.

قلت: ليس معنى ما ذكره أن هناك ذاتاً وله صفة، وهما متحدان حقيقة كما [تجعله أنت][1]، بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليه ما ترتب على ذات وصفه معا، فعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة بالذات مغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه إذا حققت إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها انتهى[2].

قوله: «**وكون الواجب الخ**» عطف على قوله «**وكون الخ**» لأنهم جعلوه نفس العلم والقدرة وغيرهما، وهذه غير قائمة بذاتها.

قال ابن قاسم العبادي في الآيات البينات: رد بأنهم إنما يلزمهم ذلك لو قالوا بمغايرة العلم للذات وهم لا يقولون بها كما عرف مما مر.

قوله: «**وغير ذلك من المحالات**» أي من عدم إفادة حمل الصفات على الذات كحمل المترادفين على الآخر وحمل السواد على السواد وعدم الاحتياج إلى البرهان في إثبات الصفات بعد إثبات الوجود، وكون العلم واجب الوجود لذاته، وكونه مبدأ العالم، وكون الشيء الواحد بعينه أشياء كثيرة.

---

(1) في المواقف «تخيلته».

(2) انظر «المواقف» ج3 ص70-71.

(أزلية) لا كما تزعم الكرامية من أن له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى. (قائمة بذاته) ضرورة أنه لا معنى لصفة الشـــيء إلا ما يقوم به، لا كما تزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره، ....

قوله: «أزلية» قال شيخ الإسلام: نسبة للأزل وهو القدم، وقيل: إلى لم يزل باختصار لم وإبدال الهمزة من الياء؛ ذكر ذلك الجوهري.

قيل: لا يصح أن يراد بالأزل القدم لأن الأزل ما لا بداية لوجوده، وإن نقل عن الصحاح أنه القدم فليتأمل.

قوله: «الكرامية» قال شيخ الإسلام: بتشديد الراء، وقيل بتخفيفها مع فتح الكاف، وقيل مع كسرها. فرقة من المشبهة نسبة إلى ابن عبد الله بن كرام[1].

قال بعض المحشين: بتشديد الراء وفتح الكاف وعليه الرواية، وقيل بكسر الكاف وتخفيف الراء منسوبة إلى الكرام على وزن جذام.

قوله: «لاستحالة قيام الخ» علة للنفي أو لقوله **«أزلية»** أو لهما معا.

وقيل متعلق بقوله **«لا كما تزعم الكرامية»** إذ لو قامت الحوادث بذاته تعالى لكانت غير ثابتة في الأزل، فيلزم نقص في الواجب وهو منزه عن ذلك.

قوله: «قائمة» بغيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي ﷺ.

قال شيخ الإسلام: أي مما يخلقه فيه كالشجرة في قصة موسى ولسان الملك

---

(1) **ابن كرام** (255هـ) محمد بن كرام بن عراق بن حزابة، أبو عبد الله، السجزي: إمام الكرامية، كان يقول بأن الله تعالى مستقر على العرش، وأنه جوهر. ولد ابن كرام في سجستان وجاور بمكة خمس سنين، وورد نيسابور، فحبسه طاهر بن عبد الله. ثم انصرف إلى الشام وعاد إلى نيسابور فحبسه محمد بن طاهر، وخرج منها (سنة 251هـ) إلى القدس، فمات فيها. والسجزي: نسبة إلى سجستان. انظر «الأعلام» ج7 ص14.

لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا إثبات كونه صفة له غير قائم بذاته. ولما تمسكت المعتزلة بأن في إثبـــات الصفات إبطال التوحيد لما أنها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى، فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء، بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة إليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين ....

وغيرهما مما يريد تعالى كونه [مظهراً][1] لكلامه.

قوله: «**لكن مرادهم**» قال البردعي: كأنه دفع للتنافي الناشئ من قولهم: إنه يتكلم بكلام قائم بالغير، فيلزم عليهم القول بالقدماء المغايرة. قيل إشارة إلى جواب سؤال مقدر وهو أن يقال: لو كان الله متكلما بكلام هو قائم بغيره لكان غير الذات، وهو مخالف لما ذكره المعتزلة من أن الصفات عين الذات وأنه لا معنى لأن تكون صفاته تعالى قائمة بغيره، لأن صفة الشيء لا [تكون إلا قائمة][2] بذلك فأجاب بقوله «**لكن الخ**».

قال العصام: إشارة إلى أن الرد ليس في موقعه لأنهم لا يقولون إنه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد عليهم بقوله «**قائمة بذاته**»، وإنما يرد عليهم عده من صفاته لأنهم ينكرون كونه صفة.

قوله: «**لا إثبات كونه الخ**» لأن بداهة العقل حاكمة باستحالة صفة الشيء قائمة بشيء آخر.

قوله: «**قائم بذاته**» لأن الصفات عندهم عين الذات.

قوله: «**بل تعدد الواجب**» أي [بلى][3] يلزم تعدد الواجب.

قوله: «**في كلام المتقدمين**» حيث قالوا: الواجب والقديم مترادفان.

قوله: «**والتصريح به**» أي على ما وقعت التصريح في الخ.

---

(1) في النسخة «مطهرا».

(2) في النسخة «يكون إلا قائما».

(3) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

مـــن أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته، وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثة من القدمـــاء فما بـال الثمانيـــة أو أكثر أشار إلى جوابه بقوله: (وهي لا هو ولا غيره) يعني أن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات، فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء.

قوله: «من أن واجب الوجود» بيان للتصريح.

قوله: «وقد كفرت النصارى» أي والحال قد كفرت الخ، هذا من تتمة تمسك المعتزلة وتشنيعهم على أهل السنة والجماعة، يعني يكفرون النصارى بإثبات ثلاثة من القدماء فما بالكم بإثبات ثمانية أو أكثر وهي: الحياة، والقدرة، والإرادة، والعلم، والسمع، والبصر، والكلام، والتكوين، والبقاء.

قوله: «أو أكثر» كالبقاء، والقدم، الاستواء، والوجه، واليد، والعين، والجنب، والأصبع، واليمين. وأثبت القاضي الإدراك والذوق واللمس وراء العلم.

قوله: «أشار إلى الجواب الخ» جواباً لقوله: «**ولما الخ**».

قوله: «وهي لا هو ولا غيره» قال شيخ الإسلام: تتمته أن يقال: وليس كلا منها غير الأخرى ولا عينها.

قوله: «عين الذات» أي من حيث المفهوم كما زعم المعتزلة.

قوله: «ولا غير الذات» أي كما زعم الكرامية، أي بحسب الانفكاك بعدم جواز انفكاك صفات المعاني عن ذات الله تعالى.

قوله: «فلا يلزم قدم الغير» قال البردعي: أي لا يلزم من قدمها قدم الغير بل قدم أمور ليست عين الذات ولا غيره انتهى.

قال شيخ الإسلام: أي لأن الصفات ليست مغايرة للذات.

قوله: «ولا تكثر القدماء» قال شيخ الإسلام: أي لأن الصفات ليست متغايرة كما أنها ليست متحدة.

والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك، لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة ....

قوله: «والنصارى» جواب عن سؤال مقدر تقديره أن يقال: إن النصارى وإن أثبتوا ثلاثة من القدماء لكنهم أرادوا أن القدماء الثلاثة بعضها ليس عين بعض ولا غير بعض فلا يكون كفراً، فأجاب الخ.

قوله: «لزمهم ذلك» أي القول بالقدماء المتغايرة قيل: التزام الكفر كفر لا لزومه.

وأجيب بأن لزوم الشيء مع العلم بلزومه التزام وما نحن فيه من هذا القبيل وفيه تأمل، كذا قرره الفاضل أحمد.

قال الكمال بن أبي شريف: وقد اعترض هذا بأنه لا يكفر إلا بالالتزام لا باللزوم وهما متغايران.

وأجيب بأن لزوم الكفر المعلوم كفر كما نبه عليه قول صاحب المواقف: من يلزمه الكفر ولا يعلم به ليس بكافر الخ[1].

قوله: «الأقانيم الثلاثة» جمع أقنوم، وهو في [للغة][2] اليونان بمعنى الأصل، فكأن الأقانيم الثلاثة أصول جميع الأشياء الموجودة، ويعبرون عن ذلك ذاتاً وعلما وحياة، ويسمون الذات أبا، والعلم ابنا، والحياة زوجة.

قال ابن قاسم العبادي في شرح الورقات: أي كون الآلهة ثلاثة: الله والمسيح ومريم على ما يشهد له قوله تعالى: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ﴾[3] أو كون الله [ثلاثا][4] صح أنهم يقولون: الله ثلاث أقانيم: الأب، والابن، وروح القدس

(1) انظر «المواقف» ج3 ص561.

(2) في النسخة «اللغة». انظر «الصحاح» ج2 ص98.

(3) المائدة: 116.

(4) في النسخة كأنها «ثلاثا كان».

التي هي الوجود والعلم والحياة، وسموها الأب والابن وروح القدس، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ فجوزوا الانفكاك والانتقال، فكانت الأقانيم ذوات متغايرة. ولقائل أن يمنع ....

ويريدون بالأب الذات، وبالابن العلم، وبروح القدس الحياة، وهم قائلون بالحقيقة بكونها ذوات لأنهم قالوا بانتقال أقنوم العلم إلى بدن عيسى صلى الله على نبينا وعليه السلام، والمستقل بالانتقال هو الذات لامتناع الانتقال على الأعراض، فقد قالوا بذوات قديمة.

قوله: «التي هي الوجود والعلم والحياة» قال شيخ الإسلام: ذهبوا إلى أنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم، وعنوا بالجوهر القائم بنفسه وبالأقنوم الصفة، وزعموا أن الكلمة وهي أقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح بحيث صار المسيح هو الإله، فلزمهم جهالات منها: تجويز الانتقال على الصفات، ومنها اقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها، ومنها جل الواحد ثلاثة.

قوله: «وسموها الخ» قال الفاضل أحمد: يعني عبروا عن الوجود والعلم والحياة بالأب والابن وروح القدس.

قال في شرح المقاصد: أما النصارى فقد ذهبوا إلى أن الله جوهر واحد ثلاثة أقانيم هي: الوجود والعلم والحياة المعبر عنها بالأب والابن وروح القدس على ما تقولوا أن ابنا روحا قدسا، ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالأقنوم الصفة، وجعل الواحد ثلاثة جهالية أو ميل إلى أن الصفات نفس الذات انتهى.

ولعل قوله: أو ميل إشارة إلى التوجه لكن لا يلائمه قوله «**قد انتقل**»، وكذا قوله: بالقدماء الثلاثة.

قوله: «أن أقنوم العلم» الإضافة بيانية.

قوله: «ذوات متغايرة» لأن الانفكاك والانتقال لا يتصور إلا في الذوات لا غير.

قوله: «ولقائل أن يمنع» تزييف لجواب المصنف بقوله «وهي لا هو ولا غيره».

توقف التعدد والتكثير على التغاير، بمعنى جواز الانفكاك للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد والاثنين إلى غير ذلك متعددة متكثرة ....

قال شيخ الإسلام: هو سؤال وارد على ما اقتضاه كلام المصنف تبعا لغيره من أن التعدد والتكثر فرعا التغاير، بمعنى جواز الانفكاك متوقفان عليه يلزم من انتفائه انتفاؤهما بتضمن منع ذلك المتوقف مسندا بمراتب الأعداد فإنها متعددة لا تغاير بينها.

قوله: «**توقف التعدد والتكثير**» عطف تفسير، يعني يوجد التعدد والتكثر بدون التغاير، بمعنى جواز الانفكاك كما في مراتب الأعداد.

قال الفاضل أحمد: ولعله أراد بالتوقف الاستلزام دون التأخر الذاتي، إذ مجرد الاستلزام كاف في المقصود.

قوله: «**للقطع**» سند للمنع.

قوله: «**من الواحد والاثنين**» **قال شيخ الإسلام:** فيه تغليب لأن الواحد ليس بعدد على المشهور وإنما هو مبدؤه، والعدد هو الكم المنفصل، ويعبر عنه بأنه ما يساوي نصف مجموع حاشيتيه القريبتين والبعيدتين على السواء، والواحد لا انفصال فيه وليس له إلا حاشية واحدة انتهى. وهو مبني على من يقول إن العدد ما يقع في العد، فيكون أعم من الكم المنفصل ويصدق بالواحد وهذا مقابل المشهور، واختار ذلك لأن الواحد كالعدد في أن كلا منها بعض ما فوقه لا ينفك عنه.

وعبارة شيخ الإسلام في شرح الفصول في فصل مقدمات التأصيل والتصحيح، وقد يطلق عليه ـ أي الواحد ـ العدد مجازا إطلاقا للكل على الجزء وتغليبا كقولهم: أسماء العدد اثنا عشر.

وعن إمام هذه الصناعة أبي محمد عبد الحق بن طاهر أن العدد يطلق على الواحد باشتراك أو تشكيك فلا احتراز ولا مجاز، وعلى التشكيك يفسر العدد بما فسر به النحاة بأنه ما وضع لكمية الشيء.

مع أن البعض جزء من البعض، والجزء لا يغاير الكل.

قال المصنف ـ أي ابن الهائم[1] ـ في شرح الياسمينية: واختلف المحققون في تصور العدد هل هو ضروري أو كسبي؟[2]. والتحقيق أنه ضروري لأنه من المعاني المتصورة لذاتها، وهو أوضح عند العقل من كل حد يذكر وما يذكر من حدوده إنما هو تنبيه كالتنبيه بالأمثلة والأسماء المترادفة كما قاله ابن سينا انتهى. واستشكله في بعض تعاليقه باختلاف الحكماء في حقيقته، هل هو عرض أو جوهر؟. أو لا جوهر ولا عرض موجود خارج الذهن بل هو من الأمور الاعتبارية؟. قال فما اختلف فيه هذا الاختلاف كيف يكون من [المعاني][3] المتصورة لذاتها، وأقول لا يعد [أن][4] التصور الضروري للشيء لا يستلزم تصوره بالكنه انتهى.

قوله: «مع أن البعض الخ» فإن الواحد جزء من الاثنين، والاثنين جزء من الثلاثة، والثلاثة جزء من الأربعة وهكذا.

قال الفاضل أحمد: لعله أراد بالجزء ما هو في حكم الجزء، أعني عدم الانفكاك لكنه عبر عنه الجزء مبالغة وترويجا، إذ كل عدد من مراتب الأعداد بالنسبة إلى ما فوقها في مرتبة الجزء بالنسبة إلى الكل في اللزوم، وهو من قبيل أجزاء الكلام على ما هو مساهم العرف.

قوله: «والجزء لا يغاير الكل» أي لا ينفك، إذ لو انفك لانعدم كلية الكل، أي

---

(1) **ابن الهائم** (815هـ) أحمد بن محمد بن عماد الدين بن علي، أبو العباس، شهاب الدين، ابن الهائم: من كبار العلماء بالرياضيات. مصري المولد والنشأة. انتقل إلى القدس، واشتهر ومات فيها. من تصانيفه (اللمع) في الحساب و(شرح الأرجوزة الياسمينية في الجبر والمقابلة). انظر «الأعلام» ج1 ص226، و«هدية العارفين» ج1 ص64.

(2) جاء في هامش النسخة «مبحث في العدد [...] ضروري».

(3) في النسخة «المناني».

(4) مترددة في النسخة بين «أن» و«إذ».

وأيضاً لا يتصور نـزاع من أهل السنة والجماعة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت أو غير متغايرة، فالأولى أن يقال: المستحيل تعدد ....

بالمعنى الذي لم يجز الانفكاك لا بالمعنى [الذي][1] أن مفهومه غير مفهومه، بل الجزء يغاير الكل من حيث أن مفهومه غير مفهومه.

قوله: «**وأيضا**» هذا سند آخر للمنع وإشارة إلى رد قوله «**ولا تكثر القدماء**».

قوله: «**لا يتصور النزاع**» **قال العصام**: يعني النزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه معارض بالبديهي.

وقال قره كمال: أي لا يصح له منع ملازمة قول المعتزلة إذ يلزم تعدد القدماء بالاتفاق، فإن الصفات القديمة متعددة عندهم أيضاً، فلا يصح لهم أن يمنعوا ما هو مذهبهم.

قال الفاضل أحمد: يعني إذا قالوا بتكثرها فلا معنى للاستدلال بعدم التغاير على عدم التكثر المستلزم لعدم تعدد القدماء وتكثرها؛ مع أنه لا يصح أن يجعل دليلاً عليه.

قوله: «**وتعددها**» لأنهم يقولون إن صفات الله تعالى كثيرة ومتعددة ولا تغاير بينها.

قوله: «**فالأولى أن يقال الخ**» في الجواب عن تمسك المعتزلة.

قال صلاح الدين: ولم فالصواب مع أنه قطعي لأن مآل التقرير السابق راجع إلى هذا، فبهذا التقرير أولى لظهوره انتهى.

قيل: الملازمة وهي التعدد مسلمة لكن التالي ممنوع وهو المحال.

قال الفاضل أحمد: قوله فالأولى أشار إلى صحة الجواب المشار إليه بقوله «**لا هو ولا غيره**» بأن يحمل عبارة المصنف على غير ما ذكره الشارح بأن يقال: فلا يلزم قدم [العين][2] وليس المحال إلا إثبات القدماء المتغاير.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

ذوات قديمة لا ذات وصفات، وأن لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها، بل يقال: هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها، أعني ذات الله تعالى وتقدس، ويكون هذا مراد من قال: الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى، وأما في نفسها ....

قوله: «ذوات قديمة» ولزم على النصارى تعدد ذوات قديمة.

قوله: «لا ذات وصفات» بأن يكون البعض من هذه القدماء ذاتاً والآخر صفة كالواجب تعالى وسائر الصفات، فإن ذاته قديم وصفاته أيضاً قديمة، فإنه ليس بمحال.

قوله: «وأن لا يجترأ» قال بعض الأفاضل: هذا الكلام مما لا دخل له في الجواب عن تمسك المعتزلة إلا أن ذكره هاهنا مناسب بعد هذا الجواب.

وقال بعض آخر: هذا وإن لم يكن مذكورا في الجواب إلا أنه ذكر في الاستدلال منقولا عن أهل السنة، وجوابهم المذكور على وجه يفهم منه تسليمه حيث لا تعرض منه [لمنعه][1].

قوله: «لذاتها» الإضافة لأدنى ملابسة ولذا لم يقل لذواتها، أي لذات هي لها بمعنى أنها قائمة بذات الله تعالى كما هو في المعنى الثاني، وهو قوله «**بل يقال: هي واجبة لا لغيرها**»، إذ الضمير في الأول وهو قوله «**لذاتها**» للصفات وفي الثاني لذات الله تعالى تأمل.

قوله: «ويكون هذا مراد الخ» أي القول بأن الصفات واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها.

قوله: «من قال الخ» وهو حميد الدين الضرير ومن تبعه.

قوله: «يعني أنها واجبة لذات الواجب» قال شيخ الإسلام: فسر في شرح المقاصد

---

(1) في النسخة «لمنفه».

فهي ممكنة، ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم واجباً له غير منفصل عنه، فليس كل قديم إلهاً حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة،..........

كون الصفات واجبة لذات الواجب بأنها مستندة إليه بطريق الخلق والاختيار لئلا يلزم كونها حادثة.

قوله: «فهي ممكنة» أي بالإمكان الذي بمعنى الاحتياج إلى واجب الوجود لا بمعنى سبق العدم عليها، فإن الصفة في حد ذاتها محتاجة إلى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي.

قال شيخ الإسلام: ليس المراد بإمكانها احتياجها إلى الغير ليلزم حدوثها، بل استنادها إلى الواجب بالذات بطريق الإيجاب لا بطريق الخلق والاختيار كما مر هذا مع أن الأدب أن لا توصف صفاته تعالى بالإمكان لإيهام ذلك حدوثها انتهى.

قال القيرواني في شرح السنوسية: فافتقار الصفات النسبية إلى الذات العلية بمعنى أنها مختصة بها اختصاص الناعت بالمنعوت، فلا يستقل بدونها إلا بمعنى الاحتياج إلى الموجد لا بالاختيار ولا بالإيجاب.

وتكلم كمال بن أبي شريف في هذا المقام ودفع جميع ما أبداه الشارح هنا وفي شرح المقاصد؛ فلله دره.

قوله: «ولا استحالة الخ» قال صلاح الدين: لا يقال يلزم منه تخصيص القواعد العقلية وهي أن كل ممكن حادث وأن علة الحاجة هي الحدوث لثبوت الحاجة والإمكان في الصفات بلا حدوث لأنا نقول كلية القاعدة الأولى ممنوعة فلا يلزم التخصيص إلى آخر ما حرره كبيت العنكبوت، وأشار إليه كمال بن أبي شريف.

قال البردعي: ولا محال في قدم الممكن القائم بذاته بإجماع المسلمين، وإذا لم يكن الممكن قائماً بذات القديم فقدمه محال لأنه يلزم تعدد القدماء الآن وفيه ما فيه.

لكـــن ينبغي أن يقال: الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم إلـــى أن كلاً منها قائم بذاتـــه موصوف بصفات الألوهية. ولصعوبـــة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات، والكرامية إلى نفي قدمها،.....................

قوله: «لكن ينبغي الخ» أي وإن جاز تعدد القدماء بهذا المعنى لكن الخ.

قوله: «قديم بصفاته» الباء بمعنى مع.

قوله: «ولا يطلق القول الخ» أي لا يقال صفاته قديمة أيضا.

قوله: «موصوف بصفات الخ» حتى يلزم تعدد الواجب فإنه محال.

قوله: «ولصعوبة هذا المقام» قال البردعي: وهو أنها لو لم توجد الصفات لتعطلت الذات، ولو وجدت وكانت قديمة لتعدد القدماء والأغيار وهو كفر، ولو حدثت لزم قيام الحوادث بذاته تعالى فيستلزم حدوثه تعالى ولهذا اضطر كل طائفة من جانب إلى جانب زعما منهم أن هذا أولى من ذلك في الاختيار.

قوله: «إلى نفي الصفات» كالفلاسفة في نفي الصفات فقط لا في علة المنع.

قال الفاضل أحمد: أما الفلاسفة فلئلا يلزم كون الواحد الحقيقي فاعلا وقابلاً إن قلنا بصدور الصفات عن الذات وانفصاله عن الغير والاحتياج إليه في الصفات الحقيقية إلى صدور عن الغير مع لزوم التسلسل أو تعدد الواجب؛ وأما المعتزلة فلئلا يلزم تعدد القدماء إن كانت قديمة وكون الواجب محل الحوادث إن كانت حادثة.

قوله: «والكرامية إلى نفي قدمها» قال الفاضل أحمد: لأنها لا تتصور بدون المتعلق والمتعلق حادث، فالتزموا حدوثها وجواز كونه تعالى محل الحوادث.

قال شيخ الإسلام: فيه تغليب لأنهم قائلون بقدم بعض الصفات كالقدرة والمشيئة والكلام انتهى.

قال العصام: ونوقش في نفي الكرامية قدم الصفات فإنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم، والمشهور أنهم قالوا بحدوث الكلام.

والأشاعرة إلى نفي غيريتها وعينيتها.

فإن قيل: هذا النفي ....

قوله: «والأشاعرة إلى نفي غيريتها وعينيتها» قال الفاضل أحمد: أي قدماء الأشاعرة إلى نفي عينيتها وغيريتيها لئلا يلزم تعدد القدماء، وأما المتأخرون منهم فذهبوا إلى مغايرتها للذات وإمكانها ومنعوا بطلان تعدد القدماء مطلقاً واستلزام الإمكان للحدوث، والتزموا صدورها عن الذات بالإيجاب وخصصوا كون علة الاحتياج الحدوث وكون الإيجاب نصاً بما سوى الصفات وفيه ما لا يخفى على المتأمل.

قال شيخ الإسلام: الضمير للصفات الحقيقية لأن كلامه فيها فلا يرد ما قيل أن الأشعري إنما قال ذلك في بعض الصفات وهي التي يمتنع انفكاكها، أما غيرها فمنها عنده ما هو عين الذات كالوجود؛ ومنها ما هو غير الذات وهي كل صفة [...] إضافة محضة [...] والتلبية.

قوله: «فإن قيل» هذا السؤال من طرف المعتزلة، وقيل: هذا اعتراض للسيد ناصر العلوي(1) على قول المصنف والأشاعرة لا هو ولا غيره.

قال الفاضل أحمد: حاصله أن الغيرية سلب العينية فرفعهما معاً رفع النقيض وذلك ظاهر، وجمعهما حقيقة لاستلزام رفع كل واحد من النقيضين ثبوت الآخر.

وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية أو مساوياً له؛ بل هي أخص منه، فلا يلزم ارتفاع النقيض ولا ما يلازمه من اجتماعه انتهى.

---

(1) الراجح أن المقصود هو:
الناصر العلوي (325هـ) أحمد بن يحيى بن الحسين بن القاسم الحسني العلوي، الناصر لدين الله: إمام زيدي يماني، من علمائهم وبسلائهم. ولي الإمامة بعد اعتزال أخيه (محمد بن يحيى) وجهز جيشاً دخل به (عدن) وقاتل القرامطة فظفر بهم، واستمر موفقاً إلى أن توفي بصعدة. وله تصانيف. انظر «الأعلام» ج1 ص268.

في الظاهر رفع للنقيضين، وفي الحقيقة جمع بينهما، لأن نفي الغيرية صريحاً ....

قال شيخ الإسلام: هذا سؤال مبني على المشهور من أن الغيرية نقيض الهوية هو بمعنى أن الشيء بالنسبة إن صدق أنه هو فعينه وإلا فغيره بحسب المفهوم إن كان بحسبه وبحسب الذات والهوية إن كان بحسبهما.

وحاصله أن يقال ما ذكرتم من أن الصفات ليست عيناً ولا غيراً يستلزم في الظاهر المتبادر رفع النقيضين وهما كونهما عيناً وكونهما غيراً وفي الحقيقة جمع بينهما لأن رفع كل منهما صريحاً إثبات للآخر ضمناً.

وحاصل الجواب أنا لا نسلم أن الغيرية نقيض الهوية هو حتى تمتنع الواسطة فيلزم من ارتفاع أحدهما ثبوت الآخر، بل هي عبارة عن كون الموجودين بحيث يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر فيجوز اختلاف موجودين في المفهوم وامتناع عدم أحدهما، فلا يكون أحدهما عين الآخر ولا غيره كالصفة مع الذات.

قوله: «**هذا**» أي ما ذكرتم من أن الصفات ليست عيناً ولا غيراً.

قوله: «**في الظاهر**» المتبادر.

قوله: «**رفع للنقيضين**» وهما كونهما عيناً وكونهما غيراً، إذ هو سلب العينية والغيرية بالنسبة إلى شيء واحد من الوحدات المعتبرة.

قوله: «**وفي الحقيقة الخ**» أي وهو في الحقيقة جمع بينهما أي بين النقيضين.

قال محيي الدين: لأنه يلزم العينية بنفي الغيرية والغيرية بنفي العينية وهذا جمع بين النقيضين، وكل من جمع النقيضين ورفعهما محال.

قوله: «**لأن نفي الغيرية صريحاً**» بقوله لا غير تعليل لقوله رفع وجمع.

فإن قلت: لم ابتدأ الشارح هاهنا بنفي الغيرية دون العينية مع أن نفي العينية مقدم في الأول؟.

مثلاً إثبات العينية ضمناً، وإثباتها مع نفي العينية صريحاً جمع بين النقيضين، وكذا نفي العينية صريحاً جمع بينهما، لأن المفهوم من الشـــيء إن لم يكن هو المفهوم من الآخر

قلت: لأن الرفع والجمع حاصلان عند نفي الغيرية دون العينية.

قوله: «**وإثباتهما**» ضمنا. قال بعض المحشين: والضمير في إثباتهما إما راجع إلى العينية فاجتماع النقيضين حاصل حقيقة ولا يوافق تقرير الشارح لأنه أراد من النقيضين العينية والغيرية، وإما راجع إلى الغيرية فحينئذ اجتماع النقيضين لا يكون على حقيقته لكن يوافق تقرير الشارح.

قال الكمال: وإثباتهما أي العينية ضمناً الخ.

قوله: «**مع نفي العينية صريحاً**» بقوله «**لا هو**» **قال الكمال**: إيقاع للظاهر موقع المضمر تنبيها على أن المصرح بنفيها العينية دون نظر إلى خصوص كونها ثابتة ضمناً ونظيره في انتفاء النظر إلى الخصوص فقط قوله تعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾[1]، إذ لو قيل: فتذكرها الأخرى لتوهم إرادة خصوص في الضالة والمذكرة وليس مرادا فليتأمل.

قوله: «**وكذا نفي الخ**» أي مثل الغيرية، أي وكذا نفي العينية صريحاً إثباته للغيرية ضمناً واثبات الغيرية ضمناً مع نفي العينية صريحاً جمع بين النقيضين.

قوله: «**لأن المفهوم الخ**» بيان للتناقض بين العينية والغيرية يظهر به لزوم كون نفي كل منهما صريحاً إثباتاً للآخر ضمنا، ومبنى السؤال أن المراد الغير بالمعنى اللغوي، أي الغير المطلق وهو ما اتصف بمغايرة ما.

قوله: «**من الشيء**» وهو الصفات مثلاً، وقيل: مثلا لا هو.

قوله: «**من الآخر**» وهو الذات مثلاً، وقيل وهو لا غير مثلاً.

(1) البقرة: 282.

فهو غيره، وإلا فهو عينه، ولا يتصور بينهما واسطة.

قلنا: قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدّر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، أي يمكن الانفكاك بينهمـــا، والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلاً، فلا يكونان نقيضين،...

قوله: «**فهو غيره**» أي ذلك الشيء غير الآخر.

قوله: «**وإلا فعينه**» كالأسد والليث.

قوله: «**ولا يتصور اهـ**» جواب سؤال، أي لا يتصور بين العينية والغيرية بشيء لا يصدق عليه العينية ولا الغيرية.

قوله: «**قلنا: قد فسروا**» أي مشايخ المتكلمين.

قوله: «**بكون الموجودين**» فيخرج المعدومات وكذا الموجود مع المعدوم، مبناه أن التغاير عندهم وجودي كالاختلاف والتضاد فلا يتصف به المعدوم.

حاصل الجواب إثبات الواسطة بين العينية والغيرية.

قال العصام: وليس هذا التفسير مبنياً على الاصطلاح منهم، بل [لادعائهم][1] أنه مقتضى اللغة والعرف، إذ يقال: ليس في الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة ورد بأن المراد بالغير هاهنا فرد آخر من نوعه وإلا لزم أن لا يغايره ثوبه بل متعة البيت، وبأن القدرة غير زيد اتفاقا لأن العرض غير المحل كما سيجيء.

قوله: «**أي يمكن الخ**» تفسير لقوله «**يتصور**»، أي يمكن الانفكاك بمكان أو بزمان أو بوجود وعدم؛ إذ هما ذاتان وليس أحدهما الآخر.

قوله: «**والعينية**» عطف على قوله «**الغيرية**»، أي فسروا العينية الخ.

قوله: «**باتحاد المفهوم**» كالأسد والليث.

قوله: «**بلا تفاوت**» أي ذهناً وخارجاً.

---

(1) في النسخة «لاعايهم».

بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون بين الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر، ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض، فإن ذات الله تعالى وصفاته أزلية، والعدم على الأزلي محال، والواحد من العشـــرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقائها بدونه إذ هو منها، فعدمها عدمه..

قوله: «**بل يتصور بينهما واسطة**» أي شيء لم يكن عينا ولا غيرا.

قوله: «**لا يكون مفهومه الخ**» أخرج العينية.

قوله: «**ولا يوجد بدونه**» أخرج الغيرية لأنه إذا لم يكن المفهوم متحد فلا توجد العينية، لأن المراد بالعينية هو الاتحاد في المفهوم كالعلم لا يوجد بدون الحياة وكذا القدرة وغيرهما من السمع، والبصر، والكلام، والإرادة كما أنها مع الحياة لا توجد بدون الذات.

قوله: «**كالجزء مع الكل**» فيه لف ونشر غير مرتب لأن الجزء من حيث أنه جزء من هذا الكل لا يوجد بدون الكل وإن جاز وجود الكل بالنظر إلى ذاته.

قوله: «**والصفة مع الذات**» والمراد بالصفة والذات صفة الله تعالى وذاته.

قوله: «**فإن الذات**» مثال الصفة مع الذات لأنهم يقولون ذات الباري تعالى موجود أزلا بصفاته الأزلية، لا يتصور وجود ذاته دون صفاته، ولا وجود صفاته دون ذاته. ولا يلزم من نفي الغيرية بهذا المعنى؛ أي الغير المقيد مع نفي العينية جمع النقيضين ولا رفعهما، فلا ورود للسؤال.

قوله: «**والعدم على الأزلي محال**» لأن العدم ينافي الأزل والقدم، فلا تثبت الغيرية بين ذات الله وصفاته.

قوله: «**والواحد**» عطف على اسم إن.

قوله: «**يستحيل بقاؤه**» هذا بيان عدم وجود الجزء بدون الكل.

قوله: «**فعدمها**» أي العشرة عدم الواحد ناظر لقوله «**يستحيل بقاؤه بدونها**».

ووجودهــا وجوده، بخلاف الصفــات المحدثة، فإن قيام الذات بــدون تلك الصفات المعينة متصور، فيكون غير الذات.

كذا ذكره المشايخ، وفيه نظر؛ لأنهم إن أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل،...

قوله: «ووجودها» أي العشرة وجوده أي الواحد ناظر إلى قوله «**بقاؤها بدونه**».

قوله: «بخلاف الصفات» كأنه قيل فلتكن الصفات المحدثة مثل الصفات الأزلية، فأجاب بقوله «**بخلاف الخ**».

قوله: «وفيه» أي في تفسير الغيرية بقوله «**يمكن الانفكاك بينهما**».

قوله: «نظر» قال قره كمال: وهذا النظر من جانب المعتزلة في كلام أهل الحق.

قال شيخ الإسلام: حاصله أن ما ذكره المشايخ فاسد العكس إن أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين، لأن العالم مع الصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما؛ وكذا العرض مع المحل وفاسد الطرد إن اكتفوا بجانب واحد لصدقه على الجزء مع الكل وعلى الذات مع الصفة.

قوله: «إن أرادوا صحة الانفكاك الخ» يعني إذا صح الانفكاك من الجانبين يكونان متغايرين كالسماء والأرض وإلا لم يصح أن يكونا متغايرين.

قوله: «انتقض بالعالم مع الصانع» فلا يكون التعريف جامعاً.

قال الفاضل أحمد: إذ يجوز أن ينفك الصانع في الوجود عن العالم من غير عكس، قيل: إذا انفك الصانع في الوجود عن العالم لزم انفكاك العالم في الوجود عن الصانع ولا يتصور انفكاك أحد الجانبين عن الآخر بدون انفكاك الآخر عنه.

وأجيب بأن الانفكاك إذا نسبه إلى أحد الجانبين لا بد أن يكون منشأ الانفكاك اتصاف الجانب الآخر بنقيض ما اتصف به الجانب الموافق، كما أن عروض العدم

إذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاســتحالة عدمه، ولا وجود العرض كالسواد مثلاً بدون المحل، وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقاً، وإن اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايــرة بين الجزء والكل، وكذا بين الذات والصفة، للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة.

للعالم منشأ انفكاك الصانع عنه في الوجود، ولما استحال العدم على الصانع لم يتصور انفكاك العالم عن الصانع في الوجود؛ وكذا الحال في الجزء والكل، ورد على الفاضل الخيالي قوله: بتعميم الانفكاك الخ.

قوله: «**إذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع**» لامتناع وجود المعلول بدون العلة.

قوله: «**كالسواد مثلا بدون المحل**» لأن وجود العرض في نفسه هو في المحل.

قوله: «**مع القطع بالمغايرة**» بين الصانع والعالم والعرض والمحل.

قوله: «**اتفاقا**» بين المشايخ والمعتزلة.

قال الجلال الدواني: ولو عرف الغير بأنهما الشيئان اللذان لا يستلزم عدم أحدهما عدم الآخر، فخرج عن تعريف المتغايرين الكل والجزء والصفة والموصوف، فإن عدم الكل والصفة وإن لم يكن مستلزما لعدم الجزء والموصوف يستلزم عدم الكل والصفة ولكن يلزم أن يكون الصانع والعالم بل جميع اللوازم والملزومات خارجة عن التعريف؛ لأن عدم الصانع واللازم يستلزم عدم العالم والملزومات انتهى مع زيادة الإيضاح.

قوله: «**بين الجزء والكل**» مع أنه لا مغايرة بين الكل والجزء اصطلاحاً.

قوله: «**وكذا بين الذات والصفة**» فيه ليس كلامنا في مطلق الذات والصفة، بل كلامنا في ذات الله تعالى وصفاته والعدم عليهما محال.

قال بعض الأفاضل: فيه بحث لأنه لا يخلو إما أن يكون المراد ذات الواجب وصفته فلا نسلم وجود الذات بدون الصفة؛ لأن الصفة لازمة ووجود الملزوم بدون اللازم محال، أو بكون المراد الذات والصفة المحدثة ولا نسلم أنهما ليسا غيرين، ويمكن أن

وما ذكـــر من استحالـــة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد، لا يقال: المراد إمكان تصور ....

يجاب عنه بأن المراد [ذات الواجب][1] وصفته، ويمكن وجود الذات من حيث هي بدون الصفة وإن لم يوجد الذات من حيث أنها ملزومة لها انتهى.

أقول في الجواب نظر لأن الوجود المذكور فيه ذهني والمتكلمون لم يثبتوه على أن البحث مختص بالوجود الخارجي، والفاضل المحشي رده أيضاً بقوله فلا يكفي مجرد الإمكان الذاتي الذي ادعيتموه، انتهى. لأن الممكن بالذات قد يكون وقوعه مستلزماً للمحال كعدم المعلول عند وجود علته التامة ووجوده عند عدمها، فإنهما وإن كانا ممكنين في نفس الأمر لكن وقوعهما على الوجه المذكور محال، وهو تخلف العلة التامة عن المعلول وانفكاكه عنها كما لا يخفى.

قوله: «**وما ذكر الخ**» كأنه إشارة إلى جواب سؤال مقدر وهو أن يقال: سلمنا لزوم المغايرة بين الصفة والموصوف على تقدير الاكتفاء بجانب واحد ولكن لا نسلم ذلك في الجزء والكل، فإن الجزء من حيث هو جزء من الكل لا يوجد بدون الكل والكل بدون الجزء، فلا يكونان عينية ولا غيرية.

فأجاب عنه من طرف المعتزلة بقوله «**وما ذكر الخ**».

قوله: «**ظاهر الفساد**» **قال القريمي**: وجه الفساد أنه إذا سقط من العشرة تسعة أفراد وبقي واحد صح أن يقال: واحد من العشرة، لأن الواحد متقدم على العشرة والمتقدِّم بالذات لا بد أن يوجد قبل المتقدَّم عليه بالزمان.

قال شيخ الإسلام: أي لما مر آنفاً من أن الجزء يوجد بدون الكل؛ ولما يأتي من أنه لو اعتبر وصف الإضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين.

قوله: «**لا يقال**» جواب من طرف أهل السنة عن هذا النظر باختيار الشق الأول من الترديد، وهو صحة الانفكاك من الجانبين؛ بمعنى إمكان الخ.

---

(1) جاءت مكررة في النسخة.

وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وإن كان محالاً، والعالم قد يتصور موجوداً ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل، فإنه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشـــرة بدون العشرة، إذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة.

والحاصل أن وصف الإضافة معتبر وامتناع الانفكاك.........................

قوله: «**وجود كل واحد منهما الخ**» يعني اعتراضنا أن المراد بصحة الانفكاك من الجانبين بمعنى إمكان تصور كل واحد منهما مع عدم الآخر.

وحاصله أنه يمكن أن يعقل كل منهما في الخارج، أي التصديق به مع الجهل بوجود الآخر وإن كان وجوده بدونه محالاً في نفسه.

قوله: «**ولو كان بالفرض**» **قال شيخ الإسلام**: أي ولو كان عدم الآخر بالفرض وإن كان المفروض محالاً. قيل: وإن كان العدم محالاً وفرضه فرض المحال لا فرض محال وهو ليس بمحال.

قوله: «**قد يتصور موجودا**» وإنما قال موجوداً لأنه لا يمكن تصور مفهومه بدون الصانع وقد يتصور موجوداً مع الجهل بوجود الصانع.

قوله: «**بخلاف الجزء مع الكل**» جواب عن سؤال مقدر تقديره أن يقال: كما يجوز تصور وجود العالم بدون الصانع يجوز أن يتصور وجود الجزء بدون الكل، فأجاب بقوله «**بخلاف الجزء مع الكل**».

قوله: «**لما كان واحدا من العشرة**»، فعلى هذا يكون التعريف جامعاً لصدقه على صانع العالم ومانعاً لعدم صدقه على الكل مع الجزء.

قوله: «**والحاصل**» أي في امتناع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة فتأمل.

قوله: «**وصف الإضافة**» أي بين الواحد والعشرة وبين الكل والجزء.

قوله: «**وامتناع الانفكاك**» أي والحال امتناع انفكاك الواحد من العشرة.

حينئذٍ ظاهر، لأنا نقول: قد صرحوا بعـــدم المغايـــرة بين الصفـــات بناء على أنها لا يتصور عدمها لكونها أزلية، مع القطع بأنه يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً، ثم يطلب بالبرهـــان إثبات البعض الآخر، فعلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى، مع أنه لا يســتقيم في العرض مع المحل.

ولو اعتبر وصف الإضافة لزم عدم المغايرة ....

قوله: «**حينئذ**» أي حين وصف الإضافة.

قوله: «**ظاهر**» لامتناع الانفكاك باعتبار وصف الإضافة، قيل: هذا كلام المجيب ليس مرضيا عند الشارح بدليل قوله: «**ولو اعتبرت الخ**».

قوله: «**لأنا نقول**» علة النفي لا على المنفي.

قوله: «**التغاير الخ**» إن مجرد يدل عليه ما قال المحشي غيره فالأوجه هو ولا قولهم لا وهو تصحيح [لغرض][1] الشارح لأن هذا القدر كاف للإفادة لا بسبب كاف في الإفادة وهذا التغاير شرط.

قوله: «**البعض الآخر**» كالحياة.

قوله: «**أنهم**» أي المشايخ.

قوله: «**لم يريدوا**» أي بالغيرية.

قوله: «**هذا المعنى**» أي إمكان تصور وجود كل منهما بدون الآخر فتأمل.

قوله: «**مع أنه**» أي التعريف عند إرادة هذا المعنى.

قوله: «**في العرض مع المحل**» لأن تصور وجود العرض بدون المحل محال، فلا يكون ممكناً وإن أمكن وجوده بدون العرض، فلا يكون التعريف مانعا.

قوله: «**ولو اعتبر**» إشارة إلى جواب قوله: والحاصل أن وصف الخ.

---

(1) مترددة في النسخة بين «لفرض» و«لغرض».

بين كل متضايفين كالأب والابن وكالأخوين وكالعلة مع المعلول، بل بين الغيرين، لأن الغير من الأسماء الإضافية، ولا قائل بذلك.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون مرادهم أنها لا هو بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الوجود، كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها، فإنه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل، والتغاير بحسب المفهوم........................

قوله: «بين كل متضايفين» لأنهما متغايران بالإجماع ولا يتصور وجود كل منهما بدون الآخر.

قوله: «بل بين الغيرين» كالحجر والماء.

قوله: «بذلك» أي بعدم المغايرة بين كل متضايفين.

قوله: «فإن قيل» هذا اعتراض على السؤال الذي ذكر الشارح باجتماع النقيضين وارتفاعهما بتغيير الجواب.

قوله: «لم لا يجوز» قال العصام: لا يصح أن يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الغيرية بما سبق إلا أن لا يجعل هذا التفسير من الأشاعرة بل من غيرهم لإصلاح كلامهم.

قوله: «بحسب الوجود» أي بحسب الذات وما صدق عليه لا بحسب الانفكاك كما مر وكما هو اختيار صاحب المواقف حيث قال: لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الذات.

قوله: «كما هو حكم سائر المحمولات» أي من حيث فسر الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية.

قوله: «فإنه يشترط الخ» دليل على كون حكم سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها كذلك.

قوله: «والتغاير» عطف على الاتحاد.

ليفيد الحمل، كما في قولنا: الإنسان كاتب، بخلاف قولنا: الإنسان حجر، فإنه لا يصح. وقولنا: الإنسان إنسان فإنه لا يفيد.

قلنا: لأن هذا إنما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة إلى الذات، لا في مثل العلم والقدرة مع أن الكلام فيه،..

قوله: «**ليفيد**» كما في قولنا: «**إن مثال التغاير بحسب المفهوم؛ والاتحاد بحسب الوجود**»، فإنه لا يصح لفقد شرط الحمل وهو الاتحاد بحسب الوجود.

قوله: «**وقولنا: الإنسان الخ**» مثال الاتحاد بحسب المفهوم والوجود.

قوله: «**فإنه لا يفيد**» لفقد شرط الإفادة، وهو التغاير بحسب المفهوم.

قوله: «**لأن هذا**» **قال شيخ الإسلام**: أي كون الصفة ليست عين الذات بحسب المفهوم ولا غيرهما بحسب الوجود انتهى.

قال بعضهم: الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم.

قوله: «**إنما يصح في مثال العالم والقادر**» **قال شيخ الإسلام**: أي من المشتقات التي يصح حملها على الذات حمل المواطأة.

قوله: «**لا في مثل العلم والقدرة**» أي في المحمولات التي هي مأخذ الاشتقاق لأنه لا يصح أن يقال: الله قدرة أو علم لعدم الاتحاد بحسب الوجود لأن العلم مثلا غير الذات، وأيضاً يؤدي هذا إلى كون الصفة عين الذات كما هو مذهب المعتزلة وغيرهم.

قوله: «**مع أن الكلام**» أي كلام المشايخ.

قوله: «**فيه**» أي في حمل مأخذ الاشتقاق مثل العلم والقدرة لا المشتق مثل العالم والقادر وغيرهما كالناطق للإنسان.

وبعضهم قال: مع أن الكلام في الصفات التي هي مبادئ المحمولات وأيضاً إن الإضافة بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم جار في صفة لازمة كانت أو مفارقة، ومع أن الشيخ قابل بالمغايرة في الصفات المفارقة.

ولا في الأجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة اليد من زيد.

وذكر في التبصرة أن كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث، ....

قوله: «ولا في الأجزاء الغير المحمولة» بحمل هو هو كالأجزاء الخارجية، وأما الأجزاء الذهنية فهي محمولة كالنامي والحساس فإنك تقول نام مثلاً.

قوله: «كالواحد من العشرة» فإنه لا يصح أن يقال: العشرة هو الواحد لأن الواحد غير العشرة بحسب الوجود للقطع بالمغايرة بحسب الوجود.

قوله: «وذكر في التبصرة الخ» قال شيخ الإسلام: إشارة إلى الاعتراض على قوله **«ولا في الأجزاء الغير المحمولة»** بأن ما في التبصرة ينافيه، وإلى الجواب بقوله بعد **«ولا يخفى ما فيه»**.

قوله: «مما لم [يقل][1] أحد إلى آخره» خبر أن وضمير به راجع إلى ما، فلو كان تعريف لا هو ولا غير هكذا لم يشملها التعريف فلا يكون جامعا.

قوله: «سوى جعفر بن الحارث» قال شيخ الإسلام: كذا في النسخ بـ**«ال»** وألف بعد الحاء وثاء مثلثة وصوابه في شرح المقاصد أنه جعفر بن حرب[2] بدون ما ذكروا بالموحدة، كان من أكابر معتزلة بغداد انتهى.

قال الكمال: هكذا ضبطه شيخنا في لسان الميزان[3]، ....

---

(1) في النسخة «يستلزم».

(2) **ابن حرب** (236هـ) جعفر بن حرب الهمداني: من أئمة المعتزلة. من أهل بغداد. أخذ الكلام عن أبي الهذيل العلاف بالبصرة. وصنف كتبا قال الخطيب البغدادي: إنها معروفة عند المتكلمين. وكان له اختصاص بالواثق العباسي.
قال المسعودي: وإلى أبيه يضاف شارع (باب حرب) في الجانب الغربي من مدينة السلام. انظر «الأعلام» ج2 ص123.

(3) انظر «لسان الميزان» ج2 ص113.

وقـد خالف في ذلك جميع المعتزلة، وعد ذلك من جهالاته، وهذا لأن العشـرة اسـم لجميـع الأفراد ومتناول لكل فرد من آحاده مع أغياره، فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه، لأنه من العشرة، وأن تكون العشرة بدونه، وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها، هذا كلامه، ....

وعني بشيخه ابن حجر[1].

قوله: «**وأن تكون العشرة بدونه**» معطوف على ما قبله بحسب المعنى، أي يلزم أن يكون الواحد غير نفسه وأن تكون العشرة بدونه.

قال شيخ الإسلام: وأن توجد العشرة بدون الواحد انتهى.

قال الكمال: قد وقع في أكثر النسخ أن المصدرية بدل من النافية وهو تصحيف بفصل اللام عن النون، لأن عطف ما سبق يقتضي [تحمل][2] تقدير كان يقدر ولزم أن يكون، أي توجد العشرة بدونه ـ أي الواحد، ولزوم ذلك إنما يتم إذا أمكن في كل غيرين أن ينفك أحدهما عن الآخر وهو ممنوع، كيف واللازم عند المعتزلة غير الملزوم مع عدم الانفكاك بينهما انتهى.

قال ابن قاسم: لعل وجه منعه مع ما مر عن الأشاعرة أن الغيرين ما ينفك أحدهما أنه بالنظر إلى المعتزلة الذين هذا منهم، ولهذا قال عليه: كيف واللازم الخ.

قوله: «**هذا كلامه**» أي كلام صاحب التبصرة.

---

(1) **ابن حجر العسقلاني** (852هـ) أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين، ابن حجر: من أئمة العلم والتاريخ. أصله من عسقلان (بفلسطين) ومولده ووفاته بالقاهرة. ولع بالأدب والشعر ثم أقبل على الحديث، ورحل إلى اليمن والحجاز وغيرهما لسماع الشيوخ، وعلت له شهرة فقصده الناس للأخذ عنه وأصبح حافظ الإسلام في عصره، قال السخاوي: انتشرت مصنفاته في حياته وتهادتها الملوك وكتبها الأكابر. وولي قضاء مصر مرات ثم اعتزل. أما تصانيفه فكثيرة جليلة، منها (لسان الميزان) في التراجم. انظر «الأعلام» ج1 ص178.

(2) في النسخة كأنها «تمحل».

ولا يخفى ما فيه.

(وهي) أي صفاته الأزلية (العلم) وهو صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها.

(والقدرة) وهي صفة أزلية...

قوله: «ولا يخفى ما فيه» لأنه لا يلزم من كون الواحد غير العشرة كونه غير نفسه، وكذا لا يلزم كون اليد غير زيد كونها غير نفسها لأن العشرة لم تطلق على كل فرد من تلك الأفراد، وكذا زيد لم يطلق على يده بل على المجموع فافهم.

وقال محيي الدين: لأن مغايرة الشيء للكل لا يستلزم مغايرته لكل جزء من أجزائه حتى يلزم ما ذكره وهو مغايرة الواحد لنفسه، ولأن خروج الجزء عن الكل يستلزم أن يكون الكل كلاً بدونه انتهى.

قال شيخ الإسلام: لأن مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لنفسه.

قوله: «وهي» أي العلم والتأنيث باعتبار الخبر.

قوله: «تنكشف المعلومات اهـ» ما من شأنه أن يعلم، فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا يلزم من أخذ المشتق في هذا التعريف دور لأن [المعروف][1] بالمعنى الاصطلاحي وهو الصفة والمعروف بالمعنى اللغوي وهو المدرك وليس مشتقا من العلم بمعنى الصفة، أي ولا نسلم جريان الاشتقاق بينهما.

قال شيخ الإسلام: أي بها تمتاز المدركات عند تعلق تلك الصفة بها امتيازاً قديماً إن كان ذلك التعلق قديماً وهو التعلق بالنسبة إلى الأزليات والمتجددات باعتبار أنها تستحدث وحادثاً إن كان حادثاً، وهو التعلق بالنسبة إلى المتجددات باعتبار وجودها الآن أو في الزمن الماضي، لكن في تعبيره بالانكشاف إيهام حدوث التجلي بعد الخفاء، فلو عبر بدله بالامتياز ونحو لسلم من ذلك انتهى.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها.

(والحياة) وهي صفة أزلية توجب صحة العلم.

(والقوة) وهي بمعنى القدرة.

قال بعض الفضلاء: أو بالإحاطة بأن قال: صفة بها الإحاطة بالمعلومات كما هي أو بها تمتاز المعلومات.

وتوقف بعض الفضلة في التعبير بالامتياز أيضاً، فإن فيه إيهام سبق اللبس فليتأمل.

قوله: «**تؤثر في المقدورات**» أي موصوفها يؤثر، أي يوجد المقدورات الخ، فإسناد التأثير إلى القدرة مجازي.

قال شيخ الإسلام: أي بالإيجاد والإعدام.

واعلم أن قدرة الله تعالى لا توصف بالتناهي ذاتاً لأنه من خواص الكم والقدرة بحسب ذاتها من الكيف، وأن تعلقها غير متناه بالقوة وإن تناهى بالفعل، ومعناه أنه لا تقف عند حد لا يمكن تعلقها بما وراءه وإن كان كل ما تعلق به بالفعل متناهيا؛ وكذا القول في سائر صفاته تعالى إلا العلم فإن تعلقاته القديمة غير متناهية بالفعل أيضا.

قوله: «**عند تعلقها بها**» قال قره كمال: فالصواب على مذهب النافين للتكوين أن يقال: إن للقدرة تعلقين بالنسبة إلى كل حادث، أحدهما أزلي وهو ما مر من صحة الفعل والترك، والثاني متجرد وهو تعلق القدرة بالحادث وقت تأثيرها فيه.

وقد أشار الشارح إلى هذا القول بقوله: «**تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها**»، وسيجيء إن شاء الله تعالى أن المختار عند المحققين هو نفي صفة التكوين، وأنه لا دليل على أنها صفة أخرى سوى القدرة والإرادة انتهى.

قوله: «**والحياة وهي صفة أزلية الخ**» وأما الحياة المفسرة بصفة مقتضية للحس والحركة الإرادية فتستحيل في حقه تعالى.

قوله: «**وهي بمعنى القدرة**» قيل فذكرها للتنبيه على الترادف، وقيل: لا يخفى أن

(والسمع) وهي صفة تتعلق بالمسموعات.

(والبصـــر) وهي صفة تتعلق بالمبصـــرات، فتدرك بها إدراكاً تاماً لا على ســـبيل التخيل أو التوهم، ....

ذكرها متصلة لذلك الفرض أولى، ونكتة الفصل بينها وبين القدرة خفية، أو للتنبيه على صحة إطلاق القوة على الله تعالى بأن يقال: إنه ذو القوة المتين، وهو القوي العزيز كما ورد في النص.

قوله: «**وهي صفة تتعلق الخ**» **قال العصام**: ومعنى إثبات صفة السمع والبصر على أن البصر والسمع حالته أتم حين الإسماع والإبصار من العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع وإبصار، فعلم أنهما صفتان زائدتان مغايرتان للعلم.

قال شيخ الإسلام: وترك فيهما التقييد بالأزلية اكتفاء بما مر، وما قاله فيهما جار على ما عليه الجمهور من أهل السنة والمعتزلة والكرامية من أنهما صفتان زائدتان على العلم.

وزعم القائلون بأن إدراك الحواس نفس العلم أنهما نفس العلم بالمسموع والمبصر [عند حدوثهما][1]، وإنما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها مع كونها يبنى عن اتصالات لله ـ تعالى الرب سبحانه وتعالى عنها.

قوله: «**فتدرك بهما الخ**» جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال: إنه تعالى لو كان سميعاً بصيراً لكان جسماً لأن السمع والبصر يقتضي جسمية محلة واللازم باطل.

وجوابه منع الملازمة، وسنده أنه يصير يدرك مبصره مبصر إدراكاً تاماً الخ.

قوله: «**لا على سبيل**»، أي فيدرك كل واحد من السمع والبصر «**لا على سبيل التخيل**»، أي على ملاحظة المحسوسات بعد [عينيتها][2] من الحواس الظاهرة أو قبل الإحساس.

---

(1) في النسخة كأنها «عندوثهما».

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

ولا علـى طريق تأثر حاسـة ووصـول هواء، ولا يلـزم من قدمها قدم المسـموعات والمبصـرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قـدم المعلومات والمقدورات، لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث.

(والإرادة والمشـيئة) وهمـا عبارتان عن صفة في الحـي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع ....

قوله: «ولا على سبيل التوهم»، أي إدراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو.

قوله: «ولا على طريق تأثر حاسة» أي انطباع [صوره][1] في الحدقة كما في أبصارنا، أو دعوى هو [التكيف][2] بكيفية الصوت إلى الصماخ كما في أسماعنا.

قوله: «ولا يلزم من قدمها الخ» قال شيخ الإسلام: ما يقال لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والإبصار بدون المبصر.

قوله: «تحدث لها تعلقات الخ» ويكون محل التعلقات ذات الحوادث لا ذاته تعالى، فلا يلزم كون ذات الله تعالى محلاً للحوادث.

قوله: «توجب تخصيص الخ» قال شيخ الإسلام: أي من الفعل والترك بمعنى أنها صفة واحدة تتعلق بالفعل تارة وبالترك أخرى.

لا يقال: إن تساوت نسبة الإرادة إلى التعلقين، أي التعلق بالفعل والتعلق بالترك، أو التعلق بالفعل في هذا الوقت، أو التعلق به في غيره احتيج إلى مخصص آخر غيرها لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح بتسلسل الإرادات، وإلا فإن كان تعلقها بأحد الجانبين لذاتها دون الآخر لزم وجوب ذلك الذي تعلقت به وسلب الاختيار،

---

(1) في النسخة «صدره».

(2) في النسخة «امتكيف».

مع استواء نسبة القدرة إلى الكل، وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع.

لأنا نقول لا نسلم ذلك بل الإرادة صفة تعلقها بأحدهما أو وقوعه في وقت معين لذاتها المخصوصة فلا يحتاج إلى إرادة أخرى، ووجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لأنه فرعه انتهى مع زيادة.

وفي شرح المقاصد أن تعلق القدرة والإرادة إما قديم فيلزم قدم العالم وإما حادث فتتسلسل الحوادث. ورد بالمنع لجواز أن تتعلقا في الأزل بإيجاده فيما لا يزال أو يكون حدوث تعلقهما لذاتها انتهى.

قال ابن قاسم: وقوله: لجواز راجع لمنع الشق الأول، وقوله أو يكون راجع لمنع الشق الثاني.

قوله: «**مع استواء نسبة الخ**» صلة التخصيص.

قوله: «**إلى الكل**» أي كل واحد من المقدورين وكل واحد من الأزمان الماضي والحال والاستقبال، يعني ليست الإرادة نسبة القدرة إلى الضدين على السوية بل فيه تنبيه إلى مغايرة القدرة والإرادة، فإن نسبة القدرة إلى طرف المقدور على السواء بخلاف الإرادة.

قوله: «**وكون تعلق الخ**» أي وليست الإرادة نفس العلم كما قال الحكماء، لأن العلم [تابع][1] بمعنى لا دخل للعلم في تخصيص المقدور بوقت دون وقت، بل تابع [للوقوع][2].

قال شيخ الإسلام: بالجر عطف على استواء، والمراد أنا نأخذ العلم من طرف المقدور؛ فإن كان قد وقع قلنا: تعلق العلم بأنه وقع، وإن كان لم يقع لا بد من وقوعه قلنا: تعلق العلم بأنه سيوجد، وإن كان قد وجد وعدم قلنا: تعلق العلم بوجوده وعدمه بعد وقوعهما كما تعلق بهما قبل وجودهما.

---

(1) في النسخة كأنها «نافع».

(2) في النسخة «المرفوع».

وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم أن المشـيئة قديمـة والإرادة حادثة قائمة بذات الله تعالى، وعلى من زعم أن معنى إرادة الله تعالى فعله أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلـوب، ومعنى إرادته فعل غيره أنه آمر به، كيف وقد أمر كل مكلف بالإيمان وسـائر الواجبات ....

قوله: «**وفيما ذكر**» أي من قوله «**وله صفات**» أزلية إلى قوله «**والإرادة والمشيئة**».

قوله: «**أن المشيئة قديمة**» متعلقة بجميع ما شاء الله تعالى من الحوادث من حيث إنها تحدث.

قوله: «**والإرادة حادثة**» وهم يجوزون قيام الحوادث «**بذاته تعالى**» متعددة ومحدثة بحسب تعدد الحوادث وحدوثها.

قال الأصفهاني: وفيه نظر لأنه يلزم أن يكون محلاً للحوادث.

قوله: «**إرادة الله تعالى فعله أنه ليس بمكره**» **قال العصام**: وما ذكره «**إن إرادة الله فعله أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب**» ذهب إليه البخاري ولم يفصل بين إرادة فعله وفعل غيره، وما ذكره «**إن إرادته فعل غيره**» أنه أمر مذهب الكعبي؛ وعنده إرادة فعله العلم بوقوع المصلحة كذا في المواقف، ففيما ذكره خلط مذهب بمذهب، وما تقدم تفسير لإرادة الواجب لا جميع الإرادة فلا يدخل نحو النار في التعريف.

قوله: «**أنه أمر به، كيف الخ**» متعلق بقوله «**تنبيه على الرد**». تقدير الكلام أن فيما ذكر تنبيها على الرد على من زعم أن «**معنى إرادته فعل غيره أنه أمر به**»، كيف لا يكون الرد وقد أمر كل مكلف الخ.

قوله: «**وسائر الواجبات**» مع أنه ليس كذلك لأن الله تعالى يأمر كل إنسان من الكفار وغيره بالإيمان مع أن [الكافر][1] ليس بمسلم، فعلم أن الله تعالى يأمر لكن لم يرد، فالإرادة والأمر ليسا بمعنى واحد.

---

(1) في النسخة «الكفار».

ولو شاء لوقع.

(والفعل والتخليق) عبارة عن صفة أزلية تسمى التكوين، وسيجيء تحقيقه، وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق.

(والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به إشـــارة إلـــى أن مثل التخليق والترزيق والتصوير والإحياء والإماتة وغير ذلك مما استند إلى الله تعالى، كل منها راجع إلى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات هي التكوين، ....

قوله: «**ولو شاء لوقع**» فثبت أن الإرادة والأمر متغايران.

قال الخيالي: الملازمة غير مسلمة عندهم، أي عند القائلين بأن إرادة الله فعل غيره أمر به، فإنهم لا يقولون بأن المشيئة تسبب لوقوع المراد.

نعم؛ لو شاء الله شيئاً مشيئة لوقوع ذلك الشيء فلا تكون الملازمة ممنوعة، وصرح أهل المنطق بأن لفظ إن ولو وإذا في الشرطيات المتصلة علامة الإهمال، وعلى هذا فلا تكون الملازمة ممنوعة عندهم أيضاً تدبر.

قوله: «**تسمى التكوين**» قيل: إن التكوين والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع أسماء مترادفة يراد بكلها معنى واحد وهو إخراج المعدوم إلى الوجود.

قوله: «**وعدل**» أي المصنف.

قوله: «**عن لفظ الخلق**» وكذا عن لفظ الرزق إلى الترزيق مع داعي مناسبة للتخليق.

قوله: «**وهو تكوين مخصوص**» أي بالحيوانات دون الجمادات بخلاف التخليق وغير ذلك، وفيه أن هذا مستدرك لاستثنائه بلفظ مثل فتأمل.

قوله: «**إلى صفة حقيقية**» قال الحنفية: «**التكوين**» صفة أزلية تعاند القدرة، فإن

لا كما زعم الأشعري من أنها إضافات وصفات للأفعال.

(والكلام) وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف، وذلك لأن كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة...

متعلق القدرة قد لا يوجد أصلا بخلاف التكوين، والقدرة تتعلق بإمكان الشيء والتكوين يتعلق بالوجود.

قلنا الإمكان بالذات فلا يكون بالغير، والتكوين هو التعلق الحال ولذلك يترتب عليه الوجود كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ﴾[1] الآية.

قوله: «**لا كما زعم الأشعري من أنها إضافات وصفات للأفعال**» يعني أن صفات الذات قديمة قائمة بذات الله تعالى كالعلم، والحياة، والقدرة وغير ذلك من الإرادة وصفات الفعل غير قائم بذاته كالتكوين والإحياء والإماتة، والمراد «**بصفات الذات**» التي يلزم النقص من سلبها؛ والمراد من صفات الفعل التي لا يلزم النقص سلبها.

قوله: «**عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن**» **قال العصام:** والظاهر أن صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان، بل ينبغي أن يحال علمه إلى الله تعالى ويعترف بأن له كلاماً قائماً بذاته لا يعرف كيف تقام بذاته.

قال قره كمال: وهذا هو النظم العربي وقد عبر عنها بالنظم السرياني وهو الزبور، وبالنظم اليوناني وهو الإنجيل، وبالنظم العبراني وهو التوراة والصفة المعبر عنها في الكل واحدة وهي الكلام النفسي الأزلي.

قوله: «**وذلك**» هذا دليل عقلي «**يجد من نفسه**» معنى هو عبارة عما عناه العاني وقصده القاصد.

---

(1) النحل: 40.

أو الإشارة، وهو غير العلم، إذ قد يخبر الإنسان عما لا يعلمه، ....

قال شيخ الإسلام: أي مغاير المدلول لفظ الخبر مثلا أنه واحد لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحاًت وذلك المدلول يتغير، فإن قولك: قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام عبارات عن معنى وهو كون زيد عليه في نفس الأمر وفي الخارج واحد، وهي مختلفة المدلولات وعن المتغير مغاير لما يتغير.

قوله: «**أو الإشارة**» كما إذا قيل لأحد هل زيد في الدار؟. فأشار بعد أن أراه في الدار إلى كونه في الدار.

قوله: «**وهو**» **قال العصام**: أي المعنى الذي [يجد][1] المخبر.

قوله: «**غير العلم**» كأنه إشارة إلى جواب سؤال مقدر وهو أن يقال: لا حاجة إلى إثبات صدور الكلام لأنه إما عين العلم أو عين الإرادة، فأجاب بقوله «**وهو غير العلم والإرادة**».

قوله: «إذ قد يخبر [الإنسان][2] عما لا يعلمه» فحينئذ يوجد الكلام ولا يوجد العلم.

قال شيخ الإسلام: أورد عليه أمران:

الأول: أن هذا من قياس الغائب على الشاهد، بل المراد أنه بعد اتصافه تعالى بكل منهما بالنصوص القاطعة وكون الأصل تغاير معاني الألفاظ يقال مفهوم كلامه تعالى مغاير لمفهوم علمه، والمراد من كل منهما المعنى اللائق بجلاله تعالى.

الثاني: إن ما ذكره إنما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا العلم المطلق الشامل للتصور والتصديق، لأن كل عاقل تصدى للإخبار يحصل في ذهنه صورة ما يخبر به بالضرورة.

وجوابه: أن الكلام النفسي الذي يجده المخبر حين الخبر ليس هو العلم بمعنى

---

(1) في النسخة كأنها «يجر».

(2) في النسخة «الان».

بل يعلم خلافه، وغير الإرادة لأنه قد يأمر بما لا يريده، كمن أمر عبده قصداً لإظهار عصيانه وعدم امتثاله لأوامره، ويسمى هذا كلاماً نفسياً على ما أشار إليه الأخطل بقوله:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما   جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

حصول الصورة على ما ذكرت كما يدل عليه الوجدان، فإن الذي يزيل الإشكال في هذا المقام مراجعة الوجدان، فتجد الشاك منا يتصور النسبة وطرفها، وما لم يقصد الإخبار لم يجد ذلك المعنى المسمى بالكلام النفسي، وإذا قصد الإخبار وجد ذلك المعنى مع عدم العلم بوقوع النسبة، فقد ظهر أن ذلك المعنى ليس شيئاً من المعلوم انتهى.

قيل: أما التصورية فلانفكاكه عنها، وأما التصديقية فلتحققه بدونها.

قوله: «**بل يعلم الخ**» أي بل يخبر مما يعلم خلافه كإخباره عن قعود زيد وهو يعلم قيامه.

قوله: «**كمن أمر عبده الخ**» **قال شيخ الإسلام**: أي فإنه يأمره ولا يريد أن يفعل، بل يريد عدمه ليظهر عذره عند من يلومه بضربه.

قوله: «**نفسيا**» أي ذاتيا لأنه منزه عن النفس.

قوله: «على ما أشار إليه الأخطل[1]» نبه باسمه على أنه ممن يحتج بشعره.

إن الشعر أربع فرق: جاهليون كزهير وامرؤ القيس، ومخضرمون أدركوا الجاهلية والإسلام كحسان بن ثابت ولبيد، وإسلاميون وجدوا في صدر [الإسلام][2] كالفرزدق

---

(1) **الأخطل** (90هـ) غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة ابن عمرو، من بني تغلب، أبو مالك: شاعر، مصقول الألفاظ، حسن الديباجة، في شعره إبداع. اشتهر في عهد بني أمية بالشام، وأكثر من مدح ملوكهم. وهو أحد الثلاثة المتفق على أنهم أشعر أهل عصرهم: جرير، والفرزدق، والأخطل. نشأ على المسيحية، في أطراف الحيرة (بالعراق) واتصل بالأمويين فكان شاعرهم، وتهاجى مع جرير والفرزدق، وأخباره مع الشعراء والخلفاء كثيرة. له «ديوان شعر». انظر «الأعلام» ج5 ص123.

(2) لم تأتِ مكتوبة في النسخة بسبب قص الورقة في هذا الموضع، والراجح أن المقصود ما بينته.

وقال عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: إني زورت في نفسي مقالة، وكثيراً ما تقول لصاحبك: إن في نفسي كلاماً أريد أن أذكره لك.

والدليل على ثبوت صفة الكلام إجماع الأمة..................................

والأخطل، ومولدون محدثون كالبحتري وأبي تمام، والثلاثة الأول يستدل بأشعارهم دون الرابعة.

قوله: «**زورت في نفسي مقالة**» أي حسنتها [وقومتها][1] كما قاله الجوهري، وهو طرف من حديث خلافة أبي بكر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وهو في البخاري بدون قوله «**في نفسي**»، ولفظه «**وكنت قد زورت مقالة أعجبتني أردت أن أقدمها بين يدي أبي بكر**»[2] انتهى. وقوله «**مقالة**» أي قولاً وكلاماً.

قوله: «**والدليل**» أي النقلي.

قوله: «**على ثبوت صفة الكلام**» الإضافة بيانية.

قال شيخ الإسلام: أي المغايرة للعلم والإرادة، فسقط ما قيل إن الإجماع والتواتر إنما يدلان على ثبوت صفة الكلام لا على كونه مغايراً للعلم والإرادة.

قوله: «**إجماع الأمة**» **قال العصام:** وفيه بحث لأن المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف ينعقد الإجماع مع مخالفتهم؟.

ويمكن دفعه بأنه ليس المراد إجماع الأمة على ثبوت صفة الكلام، بل إجماع الأمة على أنه متكلم، فقوله «**أنه متكلم**» معمول الإجماع وتواتر النقل على سبيل التنازع.

قوله: «**وتواتر النقل عن الأنبياء**» لأنهم يقولون أنه تعالى أمر بكذا أو نهى عن كذا أو

---

(1) في النسخة «وقوتها». انظر «الصحاح» ج1 ص296.

(2) انظر «صحيح البخاري» ج6 ص2503.

وتواتر النقل عن الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أنه تعالى متكلم، مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام. فثبت أن لله تعالى صفات ثماني هي: العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والتكوين والكلام. ولما كان في الثلاثة الأخيرة نزاع وخفاء كرر الإشارة إلى إثباتها وقدمها، وفصل الكلام بعض التفصيل فقال:

(وهو) أي الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع إثبات المشتق

أخبر بكذا، وكل ذلك من أقسام الكلام فيثبت المدعي.

فإن قلت: العلم بصدق النبي ﷺ موقوف على تصديق الله تعالى إياه؛ إذ لا طريق للعلم سواه، وتصديق الله إياه إخبار عن كونه صادقا وهو كلام خاص، فإثبات الكلام به دور. قلنا [...] بأنه متكلم.

قوله: «فثبت أن لله تعالى صفات ثماني» قال شيخ الإسلام: هذا عند الماتريدية ووافقهم الأشعرية على ما أثبت ما عدا التكوين، وردوا التكوين إلى القدرة كما سيأتي، فالصفات عندهم سبعة وأثبت الأشعري البقاء بدل التكوين، وخالفه محققوا أصحابه فقالوا: إن البقاء هو أمر إضافي؛ إذ هو استمرار الذات وليست صفة حقيقية انتهى.

قيل: تفريع من كلام المصنف مع الشارح وهو قوله «**وهي العلم**» إلى هنا.

قوله: «ولما كان» كأنه جواب سؤال مقدر وهو أن يقال: إن الإرادة والتكوين والكلام مما سبق، فما الحاجة إلى ذكرها ثانيا؟. فأجاب بقوله «**ولما كان الخ**».

قال البردعي: إشارة إلى دفع قولهم تكرار الإشارة إلى الثلاثة الأخيرة.

قوله: «كرر الإشارة إلى إثباتها» بقوله «**وهو متكلم بكلام**» وبقوله «**التكوين صفة**» الله أزلية وبقوله «**الإرادة صفة الله تعالى أزلية قائمة بذات الله تعالى**».

قوله: «امتناع إثبات المشتق» وهو المتكلم مثلاً.

قال محيي الدين: لعله أراد بإثباته له حمل مفهومه عليه وإلا فلا معنى لإثبات

للشـــيء من غير قيام مأخذ الاشـــتقاق به، وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له.

(أزلية) ....

التلفظ له فليتأمل.

قوله: «**من غير قيام مأخذ الاشتقاق به**» وهو التكلم.

قال محيي الدين: وهو الكلام لأنه بمعنى التكلم كالسلام بمعنى التسليم لأنهما اسمان للمصدر.

قال شيخ الإسلام: أي وهو التكلم، وقيامه يستلزم قيام الكلام لأن الكلام جزء معنى التكلم، إذ التكلم هو صدور الكلام عن من قام به، فيحصل المطلوب وهو ثبوت صفة الكلام.

قوله: «**قائم بغيره**» **قال شيخ الإسلام:** أي [يخلقه][1] في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي عليهما الصلاة والسلام أو الشجرة.

قوله: «**ليس صفة له**» أي ليس الكلام صفة لله تعالى لأن المعتزلة قالوا: إذا أراد الله أن يتكلم بأمر أو نهي أو غيرهما ما سائر أنواع الكلام خلق ذلك في جرم من الأجرام أو أسمعَ ذلك من شاء من ملائكته ورسله.

قال السنوسي[2]: وهذا المذهب واضح الفساد لأنه يستلزم امتناع ما علمت صحته

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) **السنوسي** (895هـ) محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي الحسني، من جهة الأم، أبو عبد الله: عالم تلمسان في عصره، وصالحها. له تصانيف كثيرة (عقيدة أهل التوحيد) ويسمى العقيدة الكبرى، و(أم البراهين) ويسمى العقيدة الصغرى، و(شرح كلمتي الشهادة)، و(العقيدة الوسطى) و(المقدمات) توحيد، و(شرح صغرى الصغرى) توحيد وغير ذلك. انظر «الأعلام» ج7 ص154.

ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته.

(ليس من جنس الحروف والأصوات) ضرورة أنها أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضـــاء البعض، لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهي، وفـــي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بأن كلامه تعالى عرض من جنس الأصوات والحروف، ....

من الكلام في حق العالم، وأيضاً إذا لم يكن في الذات العلية أمر ولا نهي ولا وعد ولا وعيد وإنما هي موجودة في الأجرام الحادثة؛ فالمكلفون إذاً عابدون لتلك الأجرام إذ هي الآمرة الناهية إلى آخر ما حرر في شرح المقدمة.

قوله: «**ضرورة امتناع الخ**» هذه الضرورة ليست بمعنى البداهة لأن الضرورة بمعنى البداهة ما لا يحتاج إلى دليل وهاهنا يحتاج إلى دليل، فثبت أن الضرورة هنا ضرورة الدين، يعني يجب علينا أن نعتقد أن الحوادث لا تقوم بذات الله تعالى تأمل.

قوله: «**ليس من جنس الحروف والأصوات**» قيل آخر الصوت لأنه بمنزلة العام والحرف بمنزلة الخاص ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام إذ قد يوجد صوت بدون حرف، ومن قدم الصوت راعى أنه معروض الحرف والمعروض مقدم بالطبع على العارض.

قوله: «**حادثة**» تصريح بما علم ضمناً من كونها أعراضاً.

قوله: «**بدون انقضاء الحرف الأول**» قيل مثلا في بسم الله الباء مقدم على السين ويمتنع الابتداء بالسين بدون انقضاء الباء.

قوله: «**وفي هذا**» أي في قول المصنف «**ليس من جنس الحرف الخ**».

قوله: «**رد على الحنابلة والكرامية**» **قال شيخ الإسلام**: ذكر الكرامية سبق قلم إذ المعروف عنهم ما في المقاصد وغيرها أنهم قائلون بأنه حادث قائم بالذات لتجويزهم قيام الحوادث بذاته ـ تعالى عما يقولون.

ومع ذلك فهو قديم.

(وهو) أي الكلام (صفة) أي معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه، (والآفة) التي هي عدم مطاوعة الآلات إما بحسب الفطرة كما في الخرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية.

فإن قيل: هذا الكلام إنما يصدق على الكلام اللفظي..........................

قال الشيخ السنوسي: والمذهب الذي يعتقد أن هذا الكلام الذي يتصف به مولانا جل وعلا حروف وأصوات قائمة بذاته على حسب ما ثبت للكلام اللساني في الشاهد، ويزعم أنه مع كونه حرفاً وصوتاً قديم، ويزعم أن المداد حادث فإذا كتب به القرآن صار بعينه قديماً واضح الفساد، إذ من المعلوم أن الحروف والأصوات لا تعقل إلا حادثة لتجددها بعد عدم وعدمها بعد تجددها، فالعدم يكشفها سابقاً ولاحقاً والقديم لا يقبل العدم لا سابقاً ولا لاحقاً.

قوله: «ومع ذلك فهو قديم» أي عند الحنابلة لا عند الكرامية.

قوله: «هي عدم مطاوعة الآلات» قال العصام: الآفة لا تنحصر في **«عدم المطاوعة الآلات»** لأنه قد يكون بعدم الآلات إما بحسب الفطرة أو العارض وضعف الآلة وعدم بلوغها حد القوة أيضاً فطري فلا يحسن مقابلته لعدم المطاوعة بحسب الفطرة.

قوله: «كما في الطفولية» قيل فيه نظر بالقياس على عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ فليتأمل.

قوله: «فإن قيل: هذا» أي كون الكلام منافياً للسكوت والآفة إنما الخ.

قيل: هذا منع على جامعية التعريف بحيث لا يصدق التعريف على كل أفراده.

قوله: «إنما يصدق على الكلام اللفظي» قال العصام: يعني أن هذا الحكم إنما يتحقق بناء على الكلام اللفظي وكلمة على بنائية وليست صلة الصدق وهذا منع للمدعي، بمعنى طلب الدليل عليه وهو موجه قبل الاستدلال أو كلمة على صلة الصدق، وقوله: وهذا إشارة إلى قوله: **«صفة منافية للسكوت والآفة»**.

دون الكلام النفسي، إذ السكوت والخرس إنما ينافي التلفظ.

قلنا: المراد السكوت والآفة الباطنيان، بأن لا يريد في نفسه التكلم أو لا يقدر على ذلك، فكما أن الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده، أعني السكوت والخرس.

(والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر) يعني أنه صفة واحدة ....

قوله: «دون الكلام النفسي» والحال أن البحث في الكلام النفسي دون اللفظي.

قوله: «إنما ينافي التلفظ» لأن السكوت إنما هو ضد للنطق اللفظي دون المعنى الذي هو مدلول الكلام اللفظي.

قوله: «باطنيان» وهما لا يوجدان في الله تعالى.

قوله: «بأن لا يدير[1]» **قال شيخ الإسلام:** هو من الإرادة بتقديم الدال على الراء وهي في حقنا إجالة الفكر، انتهى كلامه تبعا لغيره صريح في أن يدير بالمثناة لا بالموحدة وقد جوزه بعضهم فليتأمل فإن غيره صرح بمنعه.

قوله: «فكذا ضده» قيل فيه: إن السكوت والخرس ضد التكلم لا الكلام فتأمل.

قوله: «متكلم بها» أي بتلك متكثر إلى الأمر والنهي.

قال القريمي: مثل رجل اصطلح مع غلامه أنه إذا قال له: زيد كان هذا أمراً بالصوم بالنهار، وبالفطر بالليل، ونهيا عن الخروج عن الدار، وإخباراً بدخول الأمير البلد، ثم قال الرجل: زيد فهم منه هذه الأشياء فكان أمراً، ونهياً، وخبراً، واستخباراً ومع ذلك كلام واحد.

---

(1) جاء في شرح التفتازاني الذي اعتمدته «يريد»، كما أن السياق يرجح أن تكون «يريد» بعكس ما جاء في النسخة هنا. والله أعلم.

تتكثر إلى الأمر والنهي والخبر، باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات، فإن كلاً منهما صفة واحدة قديمة ، والتكثــر والحدوث إنما هو في التعلقات والإضافات، لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد، ولأنه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها.

فإن قيل: هذه الأقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها.

قوله: «تتكثر» أي يتنوع.

قوله: «باختلاف التعلقات» قال قره كمال: يعني أنه جزئ حقيقي يتكثر باعتبارات الإضافات ككون زيد كاتباً وشاعراً ومنجماً لا أنه نوع واحد يتكثر إلى جزئياته أو مركبة يتكثر إلى أجزائه، يعني إن تعلقت صفة الكلام بالمأمور به كانت أمراً، وإن تعلقت بالنهي عنه كانت نهياً، وإن تعلقت بالمخبرية كانت خبراً.

قوله: «فإن كلا منهما» علة للمشبه به لا للمشيئة.

قوله: «والإضافات» عطف تفسير.

قوله: «لما اهـ» تعليل لقوله **«أنه صفة واحدة تتكثر الخ»**.

قوله: «أن ذلك» أي كون الصفة واحدة.

قوله: «وأنه لا دليل على تكثر الخ» وما لا دليل عليه يجب نفيه، فإذا انتفى دليل تكثر كل واحدة من هذه الصفات ثبتت وحدتها لأن الوحدة أصل في الأشياء.

قوله: «فإن قيل: هذه» أي الأمر والنهي الخ قيل: منشأ هذا السؤال قوله **«صفة واحدة تتكثر»**.

قوله: «لا يعقل وجوده» أي الكلام، فكيف قلت صفة واحدة؟.

قوله: «بدونها» أي بدون الأقسام لأن الكلام كلي والكلي لا وجود له في الخارج إلا في ضمن الجزء، فكيف قلتم إنه أزلي موجود؟.

قلنا: إنه ممنوع، بل إنما يصير أحد تلك الأقسـام عنـد التعلقات، وذلك فيما لا يزال، وأما في الأزل فلا انقسام أصلاً.

وذهب بعضهم إلى أنه في الأزل خبر، ....

قوله: «**قلنا: ممنوع**» أي عدم وجوده بدون الأقسام ممنوع.

قوله: «**وذلك**» أي حصول الكثرة فيما لا يزال، أي في الزمان المستقبل.

قوله: «**وأما في الأزل فلا انقسام له أصلا**» لا بحسب التعلقات ولا من نفسه، وإذا كان كذلك فيكون الكلام صفة واحدة هذا مذهب عبد الله القطان الشهير بابن كلاب[1] ـ بضم الكاف وتشديد اللام ـ أحد أئمة السنة قبل الأشعري.

قال شيخ الإسلام: أورد عليه أنه يلزم أن يوجد جنس الكلام مجرداً عن أنواعه وهو محال، إذ لا يوجد الجنس إلا في ضمن أحد أنواعه.

وأجيب بأن هذه الاستحالة في الجنس وأنواعه الحقيقية وأنواع اعتبارية المذهب.

الثاني: إنها تتصف بهذه الأقسام في الأزل مع وحدتها في ذاتها، قالوا: ولا يمتنع التكلم بالأمر والنهي والخبر بكلام واحد وهذا ظاهر كلام الأشعرية والماتريدية.

الثالث: إن الكلام النفسي خمس صفات أزلية: أمر، ونهي، وخبر، ونداء، واستفهام.

وعن الإمام الرازي أنه في الأزل خبر ومرجع بقية الأقسام إليه، وأشار إليه بقوله «**وذهب بعضهم الخ**».

قوله: «**وذهب بعضهم إلى أنه الخ**» هو الإمام الرازي، وهو اختيار صاحب العمدة

---

(1) **القطان** (245هـ) عبد الله بن سعيد بن كلاب، أبو محمد القطان: متكلم من العلماء يقال له «ابن كُلَّاب». قال السبكي: وكلاب بضم الكاف وتشديد اللام، قيل: لقب بها لأنه كان يجتذب الناس إلى معتقده إذا ناظر عليه كما مجتذب الكلاب الشيء. له كتب، منها «الصفات» و« خلق الأفعال» و«الرد على المعتزلة». انظر «الأعلام» ج4 ص90.

ومرجع الكل إليه، لأن حاصل الأمر إخبار عن اســتحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس، وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الإعلام، وحاصل النداء الخبر عن طلب الإجابة.

ورد بأنا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة ....

والتسديد أبي البركات النسفي[1].

قوله: «**ومرجع الكل إليه**» أي الأمر، والنهي، والاستفهام، والنداء وغيرها إليه، وإذا كان مرجع الكل إلى شيء واحد صح قولنا: إن الكل واحد وإن كلام الله تعالى واحد.

قوله: «**على العكس**» أي النهي إخبار عن استحقاق العقاب على الفعل والثواب على الترك.

قوله: «**الاستخبار**» أي الاستفهام.

قوله: «**عن طلب**» أي طلب التكلم.

قوله: «**الإعلام**» أي من المخاطب.

قوله: «**ورد**» أي كون الكلام في الأزل [خبرا و][2] مرجع الكل إليه.

قوله: «**بأنا نعلم اختلاف هذه المعاني**» يعني أن الخبر يحتمل الصدق والكذب دون الأمر، والنهي، والاستفهام، والنداء.

قال شيخ الإسلام: أي لاختلاف لوازمها وصدق المشترك بينهما على خاص منها

---

(1) **النسفي** (710هـ) عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، أبو البركات، حافظ الدين: فقيه حنفي، مفسر، من أهل إيذج (من كور أصبهان) ووفاته فيها. نسبته إلى «نسف» ببلاد السند، بين جيحون وسمرقند. له مصنفات جليلة، منها «مدارك التنزيل» و«عمدة العقائد». انظر «الأعلام» ج4 ص67.

(2) مترددة في النسخة بين «خبراو« و«خبر أو».

واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد.

فإن قيل: الأمر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه وعبث، والإخبار في الأزل بطريق المضي كذب محض يجب تنـزيه الله تعالى عنه.

قلنا: إن لم يجعل كلامه في الأزل أمراً ونهياً وخبراً فلا إشكال، وإن جعلناه فالأمر في الأزل لإيجاب تحصيل المأمور في علم الآمر في وقت وجود المأمور، كما إذا قدر الرجل ابناً له فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود. والإخبار بالنسبة إلى الأزل لا يتصف بشيء من الأزمنة إذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة إلى الله تعالى، لتنـزيهه عن الزمان، كما أن

من حيث هو ما لم يصدق عليه أنه زيد ولا يصدق عليه أنه زيد من حيث هو كاتب، فلا يلزم من صدق الكلام على واحد منها صدق باقيها عليه.

قوله: «واستلزام البعض للبعض» كاستلزام الأمر والنهي للخبر.

قوله: «لا يوجب الاتحاد» أي في المفهوم، لأن بين اللازم والملزوم تباينا لأن المتضايفين متلازمان مع أنهما لا يتحدان في الحقيقة وكذا الهيولى والصورة، فإنهما موجودان عند الحكماء مع أنهما لا يتحدان في الحقيقة.

قوله: «فإن قيل» هذا السؤال نشأ من طرف المعتزلة القائلين بعدم الكلام النفسي.

قال شيخ الإسلام: هذه شبهة من قبل المنكرين للكلام النفسي، وحاصل جوابها أن الإخبار إنما يلزمه الكذب لو اتصف في الأزل بزمان من الأزمنة وليس متصفا، وأن السفه والعبث إنما يلزمان لو خوطب المعدوم وأمر في عدمه، وأما على تقدير وجوده بأن يكون طلبا للفعل ممن سيكون ويصير أهلا له كما في طلب التعلم من ولد أخبر عنه صادق بأنه سيولد؛ وكما في خطاب النبي ﷺ بأوامره ونواهيه كل مكلف.

قوله: «سفه» وهو ارتكاب أمر بلا فائدة أمراً ونهياً وخبراً، يعني كما هو رأي ابن سعيد.

قوله: «وإن جعلناه» كما هر رأي بعض أصحابنا.

قوله: «في وقت وجود المأمور الخ»، والحاصل أن الأمر بلا مأمور والنهي بلا منهي

علمه أزلي لا يَتَغَيّر بِتَغَيُّرِ الأزمان.

ولما صرح بأزلية الكلام حاول النبيه على أن القرآن أيضاً قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال:

إنما يكون سفها أن لو كان المعدوم مكلفا بالإتيان بالفعل حالة عدمه، وأما على تقدير وجوده وأهليته فلا كما تقدم أيضاً في حاشية شيخ الإسلام.

قوله: «**لا يتغير بتغير الأزمان**» إلا أن حكمته تعالى اقتضت التغيير عن بعض الأمور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل، فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من أنه لو كان قديماً لزم الكذب في أمثال نحو ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ﴾[1] كيف يستقيم الإخبار في الأزل عن إرسال نوح بلفظ الماضي ونوح وقومه لم يوجد بعد؟.

وأجيب بأن الإرسال لم يكن واقعا قبل الأزل، بل هو إخبار عن إرسال نوح مطلقا، فإنه في الأزل إلى الأبد.

قال القريمي: والحق في جوابه أن الكلام النفسي الذي هو معان معقولة إنما يقع الخطاب به مع مخاطب معقول يوجد في أزمان آخر قبل أو بعد؛ ويكون ذلك الخطاب بحسب وقته وحاله لا سيما أن الله تعالى ليس في الزمان لامتناع حصوله في الحوادث، فلا يكون ماض ولا مستقبل بل يكون نسبة جميع الأزمنة إليه واحدة، فيخاطب كل قوم بحسب زمانهم وحالهم؛ وإنما يستقيم ذلك في الكلام الحسي[2]، وبهذا الجواب يندفع الإشكالان.

قوله: «**على أن القرآن**» أيضاً أي لفظ الكلام.

قوله: «**المتلو**» أي المقروء، أي الذي من شأنه أن يقرأ.

---

(1) نوح: 1.

(2) هذا المفهوم يصعب تصوره إلا أن طرح مفهوم الزمن في الفيزياء الكونية يخرج عن إطار المعقول خصوصاً الدراسات الحديثة وتوافقها مع رأي الأشاعرة رحمهم الله تعالى، وسوف أفرد لهذا المبحث كتابا إن شاء الله تعالى.

(والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) وعقب القرآن بكلام الله لما ذكره المشايخ من أنه يقال: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، ولا يقال: القرآن غير مخلوق، لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم كما ذهب إليه الحنابلة جهلاً أو عناداً.

وأقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيهاً على اتحادهما، وقصداً إلى جري الكلام على وفق الحديث، حيث قال ﷺ: «القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، ....

قوله: «وعقب القرآن الخ» يعني لم يقل القرآن غير مخلوق بل عقبه بكلام الله.

قوله: «لما ذكر الخ» علة للتعقيب.

قوله: «لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف الخ» قال شيخ الإسلام: لأن استعمال القرآن في اللفظي أشهر من استعماله في النفسي.

قوله: «كما ذهب إليه الحنابلة جهلا الخ» قال قره كمال: وكفى في جهلهم ما نقل عن بعضهم أن الجلد [والغلاف][1] أزليان.

وعن بعضهم أن الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفاً ورقوماً هو بعض كلام الله تعالى وقد صار قديماً بعد ما صار حادثاً انتهى.

أقول: صحح النقل وتلطف القريمي وقال: لأن الحنابلة قالوا: كلام الله تعالى ليس غير الحروف المؤلفة والأصوات ومع ذلك فهي قديمة لأن كلام الله تعالى مسموع لقوله تعالى: ﴿فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[2]، وقد دل الدليل على أن كلام الله تعالى قديم فكذلك الحروف المسموعة.

قوله: «وأقام غير الخ» عطف على عقب وقوله **«تنبيها»**، وما عطف علة لأقسام.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) التوبة: 6.

ومن قال: إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم»، وتنصيصاً ....

قوله: «**ومن قال: إنه مخلوق الخ**» فهو من تتمة الحديث، أي مخترع البشر من عند نفسه.

قوله: «**فهو كافر بالله**» الباء يحتمل أن يكون متعلقاً بكافر ويحتمل أن يكون للقسم والمعنى البعيد القسم؛ ففيه إيهام لطيف.

قال شيخ الإسلام: رواه صاحب الفردوس عن جماعة من الصحابة بألفاظ مختلفة[1]، وقد ضعفه ابن الجوزي[2] فقال: وقد روي في هذا الباب أحاديث ليس فيها شيء ثبت انتهى[3].

قال ابن قاسم: وفي لفظ لأنس زيادة «**فاقتلوه**». لا يقال: العلة إذا صدر منه مكفر غير مجرد دعوى المخلوقية، أو المراد بالقتل الضرب الشديد بأن صدر منه ما يوجب التعزير بذلك لأنا نقول: لا حاجة كذلك مع كون المراد النفسي، وقد يتوقف في الكفر هنا أيضاً لأن غايته دعوى قيام الحوادث بذاته، والكرامية جوزوا ذلك ولم نكفرهم فليتأمل. وقد يحمل الكفر على كفر النعمة.

وقال أيضا: لا يقال المراد كفران النعم أو إذا صدر منه ما يقتضي الكفر؛ وإلا فمجرد دعوى أنه مخلوق لا يكفر ولذا لم يكفروا المعتزلة مع قولهم بذلك لأنا نقول: الكلام في الكلام النفسي فلا حاجة لذلك لأنه لا مانع من التكفير حقيقة باعتقاد مخلوقيته انتهى.

قال العزى في حواشي التلويح: ذكر الصغاني فيما جمعه من الموضوعات أن

---

(1) انظر «سنن البيهقي» ج10 ص206، و«الأسماء والصفات» ج2 ص75.

(2) **ابن الجوزي** (597هـ) عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي البغدادي، أبو الفرج: علامة عصره في التاريخ والحديث، كثير التصانيف. مولده ووفاته ببغداد، ونسبته إلى (مشرعة الجوز) من محالها. له نحو ثلاث مئة مصنف. انظر «الأعلام» ج3 ص316.

(3) ما وجدته هو قول ابن الجوزي «هذا حديث لا شك في وضعه». انظر «الموضوعات لابن الجوزي» ج1 ص276.

على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين، وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق، ولهذا تترجم المسألة بمسألة خلق القرآن.

وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، وإلا فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف، وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي.

ودليلنا ما مـــر أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبيــاء صلوات الله عليهم أنه متكلم، ....

هذا الحديث موضوع، ومن العجب أن أهل السنة استدلوا به على عدم خلق القرآن، والخصوم أجابوا بأن المخلوق بمعنى المفتري ولم يتفطنوا لكونه موضوعا انتهى.

قوله: «**على محل الخلاف**» أراد به المعنى المدلول عليه بالعبارة، والنزاع فيه هل هو مخلوق أم لا على ما يجيء تحقيقه بعد هذا.

قوله: «**بالعبارة المشهورة**» هي التي اشتهرت بعبارة الخلق لا بالحدوث.

قوله: «**فيما بين الفريقين**» أي أهل السنة والجماعة والمعتزلة.

قوله: «**فلهذا**» أي فلأجل أن العبارة المشهورة اهـ. هي أن القرآن مخلوق الخ.

قوله: «**تترجم المسألة**» الترجمة تفسير الشيء بلسان الغير.

قوله: «**بمسألة خلق الخ**» أي تسمى هذه المسألة بمسألة خلق القرآن ولا يقال مسألة حدوث القرآن.

قوله: «**وبينهم**» أي وبين المعتزلة.

قوله: «**إثبات الكلام النفسي**» نحن نقول بوجود الكلام النفسي.

قوله: «**ونفيه**» هم ينفون الكلام النفسي.

قوله: «**لا يقولون بحدوث الكلام النفسي**» أي على تقدير ثبوته، بل يقولون: ليس لله كلام نفسي.

قوله: «**ودليلنا**» على إثبات الكلام النفسي.

ولا معنى له ســوى أنه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى، فتعين الكلام النفسي القديم.

وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والإنـزال والتنـزيل وكونه عربياً...............................

قوله: «**ولا معنى**» أي والحال لا الخ.

قوله: «**فتعين الكلام الخ**» أي فإذا كان كذلك فتعين قيام الكلام القديم بذاته.

قوله: «**وأما استدلالهم الخ**» مبتدأ وخبره. قوله: [فإنما][1] يقوم حجة الخ، أي وأما استدلال المعتزلة على حدوث القرآن كأنه قيل: كيف يكون التحقيق راجعا إلى ما ذكرت حتى تستدلوا على القيام النفسي بما ذكرتم مع أنهم استدلوا بكذا قاصدين الرد عليكم، وذلك يدل على أن الخلاف بينكم في نظم المتلو؟. فأجاب بقوله: وأما الخ.

قوله: «**من التأليف والتنظيم**» فإنهما يدلان على أن القرآن من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثا.

قوله: «**والإنزال**» نحو ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ۝١﴾[2] أي دفعة واحدة إلى السماء الدنيا.

قوله: «**والتنزيل**» نجماً نجماً وسورة سورة هذا هو الفرق، وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالإنزال والتنزيل على صفاته القائمة بذاته تعالى.

قوله: «**وكونه عربياً**» كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾[3]، فإنه يدل على أن كلام الله تعالى قد يكون عربياً تارة وغيره أخرى، وذلك يوجب حدوثه مع استحالة الانتقال بالإنزال والتنزيل على الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى.

---

(1) غير واضحة في النسخة.

(2) القدر: 1.

(3) يوسف: 2.

مسموعاً فصيحاً معجزاً إلى غير ذلك، فإنما يكون حجة على الحنابلة لا علينا، لأنا قائلون بحدوث النظم، وإنما الكلام في المعنى القديم، والمعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه تعالى متكلماً ذهبوا إلى أنه متكلم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محالها أو إيجاد أشكال الكتابة ....

قوله: «**مسموعاً**» كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[1]، والمسموع إنما يكون لفظاً فيكون حادثاً لأن المسموع لا يكون إلا صوتاً.

قوله: «**فصيحاً**» لأن الفصاحة صفة اللفظ.

قوله: «**معجزاً**» وذلك يجب مقارنة المعجز للدعوى حتى يكون تصديقاً للمدعي، فيكون حادثاً مع حدوث الدعوى وإلا فلا اختصاص له بذلك المدعي وتصديقه.

قوله: «**إلى غير ذلك**» مثل كونه مكتوباً ومنسوخاً وذكراً قال الله تعالى: ﴿وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ﴾[2] والذكر محدث قال الله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾[3] لأنا نقول بحدوث النظم، يعني المنتظم من الحروف المسموعة لأنه حادث ضرورة أن له ابتداء وانتهاء والحنابلة قائلون بعدمه.

قوله: «**وإنما الكلام في المعنى القديم**» وهو الكلام النفسي القائم بذاته وكونه نفسياً لا حسياً.

قوله: «**إنكار كونه تعالى متكلماً**» لقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ۝١٦٤﴾[4].

قوله: «**بمعنى إيجاد الأصوات**» أي لا بمعنى أنه متكلم في الأزل.

قوله: «**في محالها**» وهو صدر جبريل وصدر النبي ﷺ.

---

(1) التوبة: 6.

(2) الأنبياء: 50.

(3) الأنبياء: 2.

(4) النساء: 164.

في اللوح المحفوظ وإن لم يقرأ، على اختلاف بينهم.

وأنت خبير بأن المتحرك ....

قوله: «**في اللوح المحفوظ**» قيل هو من درة بيضاء طوله ما بين السماء والأرض وعرضه ما بين المشرق والمغرب؛ حافتاه در وياقوت.

قوله: «**وإن لم يقرأ**» **قال العصام**: بمعنى وإن لم يقرأ الله، ولا وجه لعرض القراءة التي تتضمنه كلمة الوصل، والأظهر أن الضمير إلى المحال.

واللوح يعني أن الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام في محال وإن لم تصر تلك المحال متكلمة به حتى يتقوى علاقة إطلاق المتكلم عليه تعالى؛ لأنه لو كان كذلك يكون سبباً للتكلم.

قوله: «**على اختلاف بينهم**» قيل متعلق بذهبوا.

قال شيخ الإسلام: فذهب أبو هاشم ومن تبعه إلى أن القرآن من جنس الأصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى أن ما خلق برقومه في اللوح المحفوظ وكتب في المصحف لا يكون قرآنا وإنما هو ما قرأه القارئ وخلقه الباري من الأصوات المنقطعة والحروف المتكلمة، وأن معنى كونه متكلما أنه موجد لتلك الأصوات والحروف.

وذهب أبو علي الجبائي إلى أنه جنس غير الحرف يسمع عند سماع الأصوات ويوجد بنظم الحروف [وبكتابتها][1] ويبقى عند الكتابة والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع ذلك فهو واحد. ومعنى كونه متكلماً أنه موجد لتلك الأشكال في اللوح المحفوظ وإن لم يقرأه القارئ.

قوله: «**وأنت خبير بأن المتحرك اهـ**» يعني أن قولهم يخالف القاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسي فلا ضرورة في العدول انتهى كلام الجبائي.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

من قامت به الحركة، لا من أوجدها، وإلا لصح اتصاف الباري بالأعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

ومن أقوى شبه المعتزلة أنكم متفقون على أن القرآن ....

قيل: يرد عليه أن هذا أول المسألة والخصم لا يقول به ولم يثبت بعد عنده ذلك، وما لم يثبت صحة الكلام أو التكلم لذاته ثبوتاً بحسب نفس الأمر يجب ارتكاب التجوز في المشتق ـ أي لفظ التكلم.

قوله: «**من قامت به الحركة الخ**» فإن المتحرك عندهم من ثبت له الحركة لا من أوجدها، وكذا المتكلم فإن معناه من ثبت له التكلم لا من وجده، فالعدول عن الظاهر بحسب العرف واللغة من غير ضرورة إلى خلافه تعسف صريح.

قوله: «**وإلا لصح اتصاف الباري الخ**» قال الخيالي: يريد الصحة بحسب اللغة، يعني يصح أن يقال: إنه تعالى أسود وأبيض بمعنى خالق السواد والبياض والحركة وغير ذلك مع أنه لا يجوز إطلاق تلك الصفات على الله تعالى بالاتفاق على أن معنى كان من المعاني.

قيل: يرد عليه أن قوله «**تعالى عن ذلك علواً كبيراً**» يأبى عن هذا التوجيه كل إباء لأن عدم الإطلاق المذكور ليس للتنزيه، كيف فإنه تعالى متصف بإيجاد السواد والبياض والحركة وغير ذلك في نفس الأمر فلا يكون منزها عنها، بل عدم الإطلاق لعدم ورود إذن الشرع.

قوله: «**المخلوقة له**» إشارة إلى بطلان اللازم الذي هو صحة اتصاف الباري الخ، وكذلك الملزوم وكون المتحرك من أوجد الحركة واحتراز عن الأعراض الغير المخلوقة له فإنها عندهم قائمة بالعباد.

قوله: «**ومن أقوى شبه المعتزلة**» أي خبطهم على أهل السنة والجماعة.

قال العصام: أشار بوصف الشبهة بكونها أقوى إلى وجه تخصيصها بالدفع، وذلك الوجه إنما يتم بترك كلمة من فالأولى وأقوى شبه المعتزلة، وقوله وهو ما الخ عطف

اسم لما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواتراً، وهذا يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقروءاً بالألسن، مسموعاً بالآذان، وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة. فأشار إلى الجواب بقوله:

(وهو) أي القرآن الذي هو كلام الله تعالى (مكتوب في مصاحفنا) أي بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ في قلوبنا) أي بالألفاظ المخيلة (مقروء بألسنتنا) بالحروف الملفوظة المسموعة (مسموع بآذاننا) بذلك أيضاً (غير حال فيها) أي مع ذلك ليس حالاً في المصاحف ولا في القلوب والألسنة والآذان، بل هو معنى قديم قائم بذات الله، ....

تفسير، أي بأشكال الخ.

قال بعضهم: بأشكال الحروف والكلمات المرقومة.

قوله: «**اسم لما نقل إلينا بين دفتي المصاحف**» فقوله «**بين**» حال من الضمير المستتر في نقل، وقوله «**دفتي**» أي الجلدين اللذين تكون الأوراق بينهما احترز بنقل عما لم ينقل كالمنسوخ تلاوة، وقوله «**تواترا**» احتراز عما نقل ولم يتواتر نحو ثلاثة أيام متتابعات.

قوله: «**محفوظ الخ**» أي ثابت في أذهاننا بالألفاظ المخيلة الثابتة في القوة الحاكية التي تحكي صورتها صور الألفاظ الخطية.

قوله: «**مقروء بألسنتنا**» الباء للاستعانة، أي بالألفاظ المنطوقة الحقيقية إذ إطلاق اللفظ على الذهني والخطي مجاز.

قوله: «**بالحروف**» قيل الباء للسببية.

قوله: «**مسموع بآذاننا**» بتلك الألفاظ المنطوقة بذلك، أي بالمذكور من الحروف المسموعة الخ.

قوله: «**غير حال**» قال بعض الشراح: وهي مع ذلك غير حال فيها، أي في تلك المصاحف والقلوب والألسنة والأذان، يعني أن المراد من كون الصفة مكتوبة،

يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه، ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحـــروف الدالة عليه، كما يقال: النار جوهر محـــرق، تذكر باللفظ وتكتب بالقلم، ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتاً وحرفاً.

وتحقيقه أن للشيء وجوداً في الأعيان، ....

ومحفوظة، ومقروءة، ومسموعة مكتوب ما يدل عليها لا هي نفسها حقيقة لما أن ذلك محال لأنها صفة قائمة بذاته تعالى وكذا تقول في البواقي، وامتناع صفته تعالى في هذه المحال معلوم بالضرورة.

قوله: «يلفظ ويسمع الخ» قال قره كمال: إسناد مجازي وكذا إسناد قوله: يحفظ ويكتب إسناد مجازي، فعلى كون الكلام الأزلي ملفوظا ومسموعا ومحفوظا ومكتوباً هو أن ما يدل عليه من النظم ونقوش الكتابة كان ملفوظاً ومحفوظاً ومسموعاً ومكتوباً؛ وليس المراد أن نفس الكلام كذلك في نفس الأمر فثبت أن الإسناد مجازي.

قوله: «وتحقيقه الخ» قال بعض الشراح: وأصل هذا أن الشيء الواحد له الخ.

قال شيخ الإسلام: أي تحقيق هذا المقام على وجه يظهر به التمييز بين استعمال القرآن في المعنى القديم القائم بذات الباري تعالى واستعماله في الألفاظ المكتوبة بين الدفتين.

قوله: «أن للشيء» أي الواحد له وجودات أربعة بعضها حقيقي وبعضها اعتباري.

قوله: «وجوداً في الأعيان» قيل: هو عبارة عن الشيء موجوداً في الخارج من غير اعتبار معتبر انتهى. وقيل: هو تحققه في الخارج.

وقال **شيخ الإسلام:** ومعنى وجود الشيء في الأعيان أن هناك عيناً هي ذاته.

قال ابن قاسم: قدم الشارح الوجود في الأعيان لأنه الأصل الحقيقي فهو أشرف، ثم رتب البقية لكون كل مدلولاً لما بعده، ولما ذكر الأول بدأ بالكتابة لأنها الدال الأول ثم رتب البقية لأن كلاً دال على ما بعده تأمل.

ووجوداً في الأذهان، ووجوداً في العبارة، ووجوداً في الكتابة، ....

قال شيخنا في قصد السبيل: اعلم أولاً أن ما له تحقق بوجه ما إما أن يكون ذلك التحقق الحاصل له تحققاً به يظهر أحكامه وتصدر عنه إثارة أو لا.

الأول: هو الوجود المسمى وجوداً عيناً وخارجياً وأصيلاً كالوجود الخارجي للشمس مثلا؛ فإنه به تظهر آثارها من الإضاءة والتسخين.

والثاني: هو الوجود المسمى وجوداً ذهنياً [وظلياً](1) وغير أصيل كالوجود الذهني للشمس، فإن الإنسان عند تصور الشمس تحصل في ذهنه صورة عقلية للشمس لكن لا تترتب على تلك الصورة إضاءة وتسخين لكونهما من لوازم الوجود الخارجي انتهى.

قوله: «**ووجودا في الأذهان**» وهو ثبوت صورته وظله في الذهن.

قال شيخ الإسلام: ومعنى وجوده في الأذهان أن له صورة مرتقمة في الذهن لظل الشجرة، والمتكلمون ينكرون هذا الوجود.

قال شيخنا في قصد السبيل: فظهر أن الذي نفوه في الأمور العامة والممكنات لزمهم القول به في الإلهيات ولا [مخلص](2) من التناقض إلا بأن يقال إنهم ما نفوه إلا الوجود الذهني بالمعنى الذي توهموه من استلزامه ترتب الآثار الخارجية المستلزمة المحالات لا بالمعنى الذي يقصده المثبتون ويلزم من دليلهم السالم من ذلك، والذي يلزمهم القول به في الإلهيات هو هذا المعنى الذي يريده المثبتون لا المعنى الذي توهموه، وحينئذ فيندفع التناقض ويعود النزاع لفظيا وهو المطلوب والله أعلم.

قوله: «**ووجوداً في العبارة**» وهو وجود اللفظ الدال عليه.

قوله: «**ووجوداً في الكتابة**» وهو وجود الخط الدال على ذلك اللفظ، وهما مجازيان باتفاق.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) في النسخة «ملخص».

والكتابة تدل على العبارة، وهي على ما في الأذهان، وهو على ما في الأعيان، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا: القرآن غير مخلوق، فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج، وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا: قرأت نصف القرآن، أو المخيلة كما في قولنا: حفظت القرآن، أو الأشكال المنقوشة كما في قولنا: يحرم للمحدث مس القرآن.

ولما كان دليل الأحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه أئمة الأصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر، ....

قال بعض المحققين: وجود الشيء في الأعيان حقيقة وفي الكتابة والعبارة والأذهان مجاز لا حقيقة.

قوله: «**يراد به الألفاظ المنطوقة الخ**» قال ابن قاسم: ليس المراد من قوله «**يراد به الألفاظ**» ظاهره لو تجسم لكان تلك الشجرة من أن المراد بالقرآن حينئذ الألفاظ وإلا لم يكن هذا تحقيقا لجواب المصنف لأن جواب المصنف في إطلاق هذه الأمور على نفس المعنى، بل المراد بقوله «**يراد به الألفاظ**» أنه يلاحظ في وصفه بما ذكر الألفاظ التي في ذلك الوصف وصفها في الحقيقة.

والحاصل أن وصفه بما ذكر من باب وصف الشيء بما يتعلق به للارتباط بينهما، وقس الباقي وراجع الكستلي انتهى.

قوله: «**كما في قولنا: قرأت نصف القرآن**» مثال للوجود في العبارة.

قوله: «**كما في قولنا: حفظت القرآن**» مثال للوجود في الذهن.

قوله: «**يحرم للمحدث مس القرآن**» مثال للوجود في الكتابة لأن مس القرآن لازم من لوازم المخلوق لأن تعلق المس حادث والمتعلق محل الحوادث ومحل الحوادث حادث، وهكذا تقول في القراءة والحفظ.

قوله: «**ولما كان دليل الخ**» جواب عن سؤال مقدر تقديره: إن كان القرآن اسماً

وجعلوه اسماً للنظم والمعنى جميعاً، أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى.

وأمـــا الكلام القديم الـــذي هو صفة الله تعالى فذهب الأشـــعري إلى أنه يجوز أن يسمع، ومنعه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وهو اختيار الشيخ أبي منصور رَحِمَهُ ٱللَّهُ،

للمعنى القائم بذات الله تعالى فلم عرفه أئمة الأصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر، وهذا مشعر بأن القرآن هو الألفاظ والحروف أو نقوش الكتابة؟. فأجاب عنه بقوله «**ولما كان الخ**».

قوله: «**جعلوه اسما للنظم والمعنى**» أي المعنى القديم قاله شيخ الإسلام.

و**قال الكمال:** أي مدلول اللفظ دون المعنى القائم بذات الله لأنهم اختلفوا في أن العبارة الفارسية هل تقوم مقام العربية لم لا لوجود المفهوم من اللفظ العربي وذا غير متصور في المعنى القائم بذات الله تعالى إلى آخر ما حرره.

قوله: «**لا لمجرد المعنى**» القديم القائم بذات الله تعالى، وما ما روي عن أبي حنيفة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنه اعتبر مجرد المعنى فهو في حق جواز الصلاة خاصة.

قوله: «**فذهب الأشعري إلى أنه يجوز أن يسمع**» وهو اختيار الإمام حجة الإسلام، فإنه قال: ليس كلام ربي بلا صوت وحرف كما يرى في الآخرة ذاته تعالى بلا كم ولا كيف.

قوله: «**[ومنعه]**[1] **الأستاذ أبو إسحاق**» **قال شيخ الإسلام:** أي لأن العادة لم تجر إلا بسماع الملفوظات، وأن القدرة إنما من شأنها أن تتعلق بالممكنات لا بغيرها كاجتماع الضدين فإنا وإن كنا نقول أنه تعالى قادر على جميعها لكن ليس من شأن القدرة أن تتعلق بذلك والحق قول الأشعري فالله على كل شيء قدير وله أن يفعل ما يشاء ولا ضرورة إلى صرف الكلام عن ظاهره.

---

(1) في النسخة «ومنه».

فمعنى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ يســمع ما يدل عليه، كما يقال: ســمعت علم فلان، فموسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ســمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى، لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم.

فإن قيل: لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف

قوله: «فمعنى قوله تعالى الخ» بناء على منع الأستاذ واختيار أبي منصور.

قوله: «أن يسمع ما يدل عليه» قال قره كمال: إنما يصار إلى هذا التأويل إذا كان المراد به المعنى، وأما إذا أراد به الكلام اللفظي الحادث فلا حاجة إلى التأويل لأن كلام الله يطلق على اللفظي أيضاً بطريق الحقيقة كما هو المختار عند الشارح.

قوله: «لكن لما كان الخ» قال شيخ الإسلام: جواب ما يقال على قول أبي منصور إذا أريد بكلام الله تعالى المعنى القديم وبسماعه فهمه من الأصوات المسموعة أو أريد به المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل كلسان الملك أو النبي، فكل واحد منا يسمع ذلك فما وجه اختصاص موسى عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بأنه كليم الله تعالى؟.

وحاصل الجواب أن الله سبحانه وتعالى أكرم موسى فأفهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لأحد من خلقه فخص باسم الكليم.

وأجيب أيضاً بأنه خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد.

قوله: «فإن قيل: لو كان كلام الله تعالى حقيقة» قال قره كمال: منشأ هذا السؤال هو قوله «**فمعنى**»قوله: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾[1]» أي يسمع ما يدل عليه إذ يوهم منه أن كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجاز في النظم المؤلف لكونه [دالا][2] عليه.

قال شيخ الإسلام: منشؤه ما مر من أن كلام الله تعالى غير مخلوق، بل معنى قديم

---

(1) التوبة: 6.

(2) في النسخة «دلا».

لصح نفيه عنه، بأن يقال: ليس النظم المعجز المفصل إلى السور والآيات كلام الله تعالى، والإجماع على خلافه.

وأيضاً: المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذلك إنما يتصور في النظم المؤلف المفصل إلى السور، إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة.

قلنا: التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم..........

قائم بذاته تعالى، فهو حقيقة فيه مجاز في النظم المؤلف الدال عليه حذرا من الاشتراك.

وحاصل الجواب إثبات الاشتراك بين النفسي واللفظي فلا يصح النفي أصلا، ويؤيده قوله بعد وصفه لذلك «**إنما هو باعتبار دلالته على المعنى**».

قوله: «**لصح نفيه عنه**» لأن ما كان حقيقة للشيء لا يجوز نفيه كاسم الأب مثلا حقيقة للأب الأدنى فلا يصح نفيه عنه، ومجاز للجد فيجوز نفيه عنه وصحة النفي علامة كونه مجازا.

قوله: «**والإجماع على خلافه**» أي لا يصح نفيه.

قوله: «**وأيضا**» قيل: هذا عطف على قوله «**والإجماع على خلافه**».

قوله: «**المتحدى به**» قيل: ومعنى التحدي هو أن يطلب المتحدي عن القوم أن يطلبوا منه ما يظهر عجزهم، فالمتحدى هو النبي ﷺ والمتحدي الكفار والمتحدى به القرآن.

قوله: «**إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة**» لأنها أمر خفي لا يطلع عليه والمعارضة لا تكون إلا بعد [الاطلاع][1].

قوله: «**اسم مشترك**» أي موضوع لكل منهما ليكون حقيقة فيهما.

قوله: وبين اللفظي الحادث عطف على قوله «**بين الكلام النفسي**».

---

(1) في النسخة «الاطلاح».

ومعنى الإضافــة أنه مخلوق الله تعالى، ليس من تأليفــات المخلوقين، فلا يصح النفي أصلاً، ولا يكــون الإعجاز والتحدي إلا في كلام الله تعالــى، وما وقع في عبارة بعض المشــايخ من أنه مجاز فليس معناه أنه غير موضوع للنظم المؤلف، بل معناه أن الكلام في التحقيق وبالذات اســم للمعنى القائم بالنفس، وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك إنما هو باعتبار دلالته على المعنى، فلا نـزاع لهم في الوضع والتسمية.

وذهب بعــض المحققين إلى أن المعنى في قول مشــايخنا: كلام الله تعالى معنى قديم، ليس في مقابلة اللفظ حتى..

قوله: «ومعنى الإضافة» أي إضافة الكلام إلى الله حين إطلاق الكلام على الكلام اللفظي.

قوله: «مخلوق الله تعالى» فعلى هذا كون القول بكون ألفاظ القرآن لفظ جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ أو لفظ محمد ﷺ ليس على ما ينبغي، بل [نظمه][1] وتأليفه بمحض خلق الله تعالى فلهذا صار معجزاً لا يمكن للبشر معارضته.

قوله: «فلا يصح النفي أصلاً» أي نفي كلام الله تعالى عن النظم المؤلف لأنه ليس مجازا.

قوله: «أنه غير موضوع» للنفي إذ المنسوب إلى الله تعالى حقيقة هو المعنى لا اللفظ.

قوله: «فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية» أي لا نزاع لهم في وضع الكلام للنظم المؤلف، أي وضع كلام الله تعالى لكل من المعنى القائم بالنفس ومن النظم المؤلف وتسميته.

قوله: «وذهب بعض المحققين» وهو القاضي عضد الدين الإيجي.

---

(1) جاءت في النسخة «لفظه» وفي الهامش «نظمه» كتصحيح لهذه الكلمة والله أعلم.

يــراد به مدلول اللفظ ومفهومه، بل في مقابلة العين، والمراد به ما لا يقوم بذاته كســائر الصفات.

ومرادهم أن القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما، ....

قوله: «**يراد به**» أي بذلك المعنى.

قوله: «**مدلوله**» أي مدلول اللفظ.

قوله: «**بل في مقابلة العين**» لأن العين ما يقوم بذاته.

قوله: «**والمراد به**» أي بذلك المعنى القديم الذي في مقابلة العين تأمل، إذ المعنى مقول بالاشتراك اللفظي على معنيين:

الأول ما يقابل اللفظ ويقال: هذا معنى، أي ليس بلفظ، وهو ما يستفاد ويراد من اللفظ سواء كان عرضاً أو عيناً.

والمعنى الثاني هو ما يقابل العين ويقال: هذا معنى، أي ليس بعين سواء كان باستفادة أو لفظاً من اللفظ لتكون النسبة بين المعنيين عموماً وخصوصاً من وجه، فمراد الشارح بالمعنى في قوله «**كلام الله تعالى**» هو معنى قائم بذات الله تعالى وهو المعنى الثاني، فهو متناول للمعنى المقابل للفظ واللفظ أيضاً، فيكون اللفظ والمعنى كلاهما معنيين قديمين قائمين بذات الله تعالى ووصفين له تعالى.

قوله: «**اسم للفظ والمعنى**» **قال شيخ الإسلام:** أورد عليه أن كلامه تعالى إن كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى [لزم][1] أن لا يكون ما قرآناه كلامه تعالى بل مثله مع أنا نقطع بأن ما يقرؤه كل منا هو القران المنزل بلسان سيدنا جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ، وإن كان اسما للنوع القائم يلزم أن يكون إطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عن حقيقة وهو باطل، وإن جعل وضعه من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص كما في وضع أسماء الإشارة يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث أيضاً

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء، فإنه بديهي الاستحالة، للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من «بسم الله «إلا بعد التلفظ بالباء، بل معنى أن اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الأجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الأجزاء، وتقدم البعض على البعض، ....

حقيقة لأنه صادق حينئذ حقيقة على ما قرأه كل من وذلك باطل أيضا؛ ولا مخلص إلا بأن يجعل مشتركا بين النوع وبين ذلك الفرد الخاص كما مر.

قوله: «**وهو**» أي القرآن الشامل للفظ والمعنى.

قوله: «**قديم**» فحينئذ يكون اللفظ قديماً في ذات الله تعالى، والمراد به حروف قدسية علوية من قدم النظم المؤلف، أي الموجود بعض الأجزاء لأن حصول كل حرف مشروط بانقضاء الآخر فيكون [الحرف][1] المشروط أول فلا يكون قديماً.

قوله: «**بعد التلفظ بالباء**» لا يقال بالنسبة إلى الإنسان، وأما بالنسبة إلى الله فلا نسلم امتناعه لأنه تعالى قادر على أن يتكلم بكلمات غير محصورة في دفعة واحدة لأنا نقول النظم المرتب الأجزاء محال قدمه[2].

قوله: «**بل بمعنى أن اللفظ الخ**» إضراب عن قوله «**لا كما زعمت الحنابلة**».

قوله: «**ليس مرتب الأجزاء**» **قال شيخ الإسلام**: استشكل الفرق بين قيام علم وعمل ونظائرهما نحو لمع وملع[3] إذ لا فرق إلا بترتيب الأجزاء انتهى.

---

(1) في النسخة «الحروف».

(2) مع ملاحظة أن الأشرطة والأقراص تحمل كلام شخص موجود دفعة واحدة في نفس الوقت ولكنه يتحول إلى ألفاظ وحروف عن طريق وسائط.كما أن التسجيل فيها بطريقة رقمية وهي لا تشبه أصواتنا ولا حروفنا المسمعة إلا أنها نفسها، وهذا فقط في أصواتنا وما وصلت له التقنيات الحديثة في عصرنا هذا فقط فما بالنا بالمستقبل فضلا عن كلام الله تعالى الذي لا تدركه عقولنا القاصرة.

(3) **الملع**: يقال هم على فلان ملع واحد تجمعوا عليه بالعداوة (المليع) الدابة السريعة والأرض الواسعة والتي لا نبات فيها والبعيدة المستوية (ج) ملع. انظر «المعجم الوسيط»ج2 ص690.

والترتـــب إنما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مســـاعدة الآلة، وهذا هو معنى قولهم: المقروء قديـــم والقراءة حادثة، وأما القائم بذات الله تعالـــى فلا ترتب فيه، حتى أن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الأجزاء لعدم احتياجه إلى الآلة، ....

قال ابن قاسم: ما المانع من الفرق بالاعتبار فإن قيامها بلا ترتب لا يمنع من اعتبار ملاحظة البضع قبل البعض انتهى، وإذا لم يكن مرتب الأجزاء إلا بالاعتبار لم يكن حادثاً لأن الحدوث إنما يكون في اللفظ المرتب الأجزاء حتى يكون حدوث كل بانقضاء الآخر فافهم.

قوله: «**والترتب**» جواب سؤال وهو أن يقال: نحن نسمع ونرى الترتيب فكيف المنع؟. فأجاب بقوله «**والترتب الخ**».

قوله: «**وهذا معنى قولهم**» أي كون اللفظ قائماً بنفس الحافظ من غير ترتب الأجزاء وكون الترتب إنما يحصل في التلفظ والقراءة والمقروء القائم بذات الله تعالى، والملفوظ القائم بنفس الحافظ، والقراءة حادثة لأن القراءة قائمة بذات القارئ. وفي هذا إشارة إلى الفرق بين اللفظ القائم بنفس الحافظ وبين القائم بذات الله تعالى كأنه قيل في القائم بغير ذات الله تعالى ترتب في التلفظ والقراءة.

قوله: «**وأما القائم بذات الله تعالى**» أي اللفظ القائم بذات الله لأن الكلام هنا يقابل الذات فيشمل اللفظ.

قوله: «**فلا ترتب فيه**» أي في اللفظ القائم بذات الله تعالى فلا يكون حادثا، وأنه لا يلزم فيه التقدم والتأخر الذي ألزم الأشعري المتأخرون على كون كلامه بالحرف والصوت مما سبق أنها لا تشبه حروفنا وأصواتنا، وأيضاً فحروفنا إنما جاز فيها التقديم والتأخير لأجل التركيب الجسماني واختلاف المخارج، ومن يتعالى عن ذلك يتعالى كلامه عن ذلك.

قوله: «**حتى أن من سمع كلام الله سمعه غير مرتب الأجزاء**» فلا يكون حادثاً لانتفاء الملزوم وحدوث اللفظ وترتب الأجزاء، هذا إشارة إلى مذهب الأشعري.

هـــذا حاصل كلامهم وهو جيد لمن تعقل لفظاً قائمـــاً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشـــروط وجود بعضها بعدم البعض، ولا من الأشـــكال المرتبة الدالة عليه، ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ ....

قوله: «**هذا حاصل كلامهم**» أي بعض المحققين في تأويل كلام الأشعري فيكون كلام الأشعري صادقا بكون كلام الله تعالى صوتاً وحرفاً قدسياً.

قوله: «**وهو جيد لمن الخ**» **قال شيخ الإسلام:** لاستحالته في ذلك وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد انتهى.

نقل الفاضل الشاوي[1] عن الشارح وقال: إنه حسن لمن يعقل كلاماً بالحرف والصوت ليس كحروفنا وأصواتنا، وقال: ومثل هذا لابن حجر في كتاب التوحيد من البخاري يكون كلامه تعالى بالحرف والصوت، وساق الأحاديث الدالة عليه، وإنما أطلت الكلام في هذا لأن من قصر نظره على تأليف المؤلف أنكر أن يكون لأهل الحق قول بهذه الصورة؛ وإنما هو للحنابلة أو المعتزلة ويشنع على من حفظه لك حتى نسبه لأهل الاعتزال ﴿وَسَيَعۡلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٖ يَنقَلِبُونَ ٢٢٧﴾[2] انتهى.

قوله: «**ونحن لا نتعقل من قيام الخ**» قال قره كمال: هذا ناظر إلى ما سيق من قوله «**كالقائم بنفس الحافظ الخ**».

---

(1) هكذا جاء في النسخة إلا أن في فهارس الكتب لم أجد له شرح لعقيدة النسفي، وأقرب ما وجدته هو «المنتشاوي» انظر «كشف الظنون» ج2 ص1145.

الشاوي (1096 هـ) يحيى بن محمد بن محمد بن عبد الله، أبو زكريا الشاوي الملياني الجزائري: مفسر، من فقهاء المالكية. ولد بمليانة وتعلم بالجزائر. وأقام مدة بمصر في عودته من الحج وتصدر للإقراء بالأزهر. ثم رحل إلى سورية والروم (تركيا) ومات في سفينة، راحلا للحج، ونقل جثمانه إلى القاهرة. له حواش وشروح، منها «توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد» «حاشية على شرح أم البراهين للسنوسي في العقيدة». انظر «الأعلام» ج8 ص169.

(2) الشعراء: 227.

إلا كون صور الحروف مخزونة مرتسـمة في خياله، بحيث إذا التفت إليها كان كلاماً مؤلفاً من ألفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة، وإذا تلفظ كان كلاماً مسموعاً.

(والتكويـن) وهـو المعنى الذي يعبر عنـه بالفعل والخلـق والتخليق والإيجاد والإحـداث والاختراع ونحو ذلك، ويفسـر بإخراج المعدوم مـن العدم إلى الوجود، (صفة لله تعالـى) لإطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالـم مكون له وامتناع إطلاق اسم ....

ويمكن أن يقال: «**إن كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خيال الحافظ**» هو الذي يكفي، فإن صور الحروف والكلمات ثابتة باقية في خياله بدون الترتيب، إذ لو لم تكن ثابتة باقية في خياله لزم النسيان فلم يبق فرق بينه وبين الآدمي أصلا، وإذا جاز الثبوت للبقاء في الإنسان الضعيف جاز ذلك في الواجب القوي الكامل بطريق الأولى فتأمل.

قوله: «**ويفسر بإخراج الخ**» قال الفيومي: هذا تفسير باللازم لا بالذاتيات، أي أنها حقيقة أزلية من شأنها بالنظر لما لا يزال إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، وإلا فالإخراج المذكور حادث لضرورة فيما لا يزال عند وقوعه على الحادث فلا يكون عينها، وسيذكر الشارح أن التكوين صفة حقيقية هي مبدأ الإضافة التي هي الإخراج المذكور لا عينها.

قال شيخ الإسلام: [المراد][1] مبدأ هذا الإخراج لا نفسه لأنه وصف إضافي كما في سائر العبادات من الخلق والتخليق والعقل ونحوها انتهى، أي مبدأ الخلق ومبدأ التخليق وغيرهما ونحو ذلك من الإبداع، والصنع، والإحياء، والإماتة.

قوله: «**والنقل**» نحو خالق كل شيء.

قوله: «**وامتناع**» عطف على إطباق.

---

(1) في النسخة «المرا».

المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفاً له قائماً به.

(أزلية) لوجوه:

الأول: أنه يمتنع قيام الحوادث بذات الله تعالى لما مر.

الثاني: أنه وصف ذاته في كلامـه الأزلي بأنه الخالق، فلو لم يكن في الأزل خالقاً لزم الكذب أو العدول إلى المجاز، أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة، على أنه..

قوله: «المشتق» أي الخالق والمكون.

قوله: «مأخذ الاشتقاق» أي التخليق والتكوين.

قوله: «لما مر» أي من أنه من صفات الممكنات.

قوله: «أنه وصف ذاته» أي على وجه التمدح.

قوله: «في كلامه الأزلي» بقوله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾[1] وبقوله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١١﴾﴾[2].

قوله: «لزم الكذب» إن جرى على حقيقته وهو محال.

قوله: «أو المجاز» أي الخالق الخ.

قوله: «أو القادر على الخلق» وتأويل الكرامية لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ﴾[3] بأنه خالق في الأزل، بمعنى الخالقية وهي قدرته على الخلق تأويل فاسد لأن الاسم المشتق من القدرة هو القادر لا الخالق؛ لأن القادر على الزنا لا يوصف بكونه زانيا وكذا في سائر الصفات.

قوله: «من غير تعذر الخ» متعلق بالعدول.

---

(1) الأنعام: 1.

(2) التغابن: 11.

(3) الحشر: 24.

لـــو جاز إطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز إطلاق كل ما يقدر هو عليه من الأعراض.

الثالث: أنه لو كان حادثاً فإما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال، ....

قوله: «لجاز إطلاق كل ما يقدر هو عليه» قال شيخ الإسلام: المراد لجاز إطلاق كل اسم مشتق يقدر هو على مأخذ اشتقاقه كالمسود والمحمر.

وجوابه أن ذلك الجواز إن أريد به العقلي فمسلم ولا مانع أو الشرعي فممنوع لتوقفه على الإذن أو عدم الإيهام انتهى.

خالف الخيالي في أمور: الأول في تقديم الشق العقلي، والثاني في تأخير الإيهام على الإذن، والثالث في عطف الإيهام بأو دون الواو، فتأمل وجه المخالفة [وفلتتها][1].

ثم رأيت كتب بعض المحشين قال: الأولى الإتيان بأو ليكون إشارة إلى القولين كما فعل شيخ الإسلام على أن عطف وعلى بالواو على ما قبله مستدرك لا فائدة له لأن الشرع لا يأذن إلا فيما لا نقض له فليتأمل.

وقال في تقديم العقلي: فانظر لم عكس شيخ الإسلام وكتب على قوله: ولا مانع إن أراد ولا مانع أصلا فممنوع لأن الشرع مانع من الإطلاق كما صرح به الكمال أو لا مانع عقلا فقد علم من قوله: فمسلم.

قوله: «إما بتكوين آخر» إذ لا بد للمحدث من محدث.

قوله: «فيلزم التسلسل» قال شيخ الإسلام: جوابه أنه يجوز أن يكون تكوين التكوين بمعنى أنه ليس وصفا حقيقياً زائدا عليه كما في نظائره من بقاء البقاء.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

الفلتة: الأمر يحدث من غير روية وإحكام يقال حدث هذا فلتة والهفوة غير المقصودة يقال هذا من فلتات اللسان. انظر «المعجم الوسيط» ج2 ص312.

ويلزم منه استحالة تكون العالم مع أنه مشاهد، وإما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والإحداث، وفيه تعطيل الصانع.

والرابع: أنه لو حدث لحدث إما فـــي ذاته فيصير محلاً للحوادث أو في غيره كما ذهب إليه..

قوله: ووجود الوجود وغيرهما، وبالجملة مما تكرر [نوعه][1] يجب كونه اعتباريا.

قوله: «**ويلزم منه**» أي من لزم التسلسل المحال.

قوله: «**استحالة تكون العالم**» **قال شيخ الإسلام:** لتوقفه على التكوين الملزوم لذلك التسلسل المحال انتهى، والموقوف على المحال محال.

قوله: «**مع أنه مشاهد**» ومشاهده وتكون العالم يكذب استحالة تكون العالم.

قوله: «**وإما بدونه**» أي وإما حادث بدون تكوين آخر.

قوله: «**وفيه تعطيل الصانع**» لأنه إذا جاز حدوث حادث بدون التكوين لجاز أيضاً أن يكون حدوث جميع الحوادث بدونه، وفيه تعطيل الصانع وهو محال لقوله تعالى ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ ٢٩﴾[2]، أي في الإيجاد.

قوله: «**الرابع الخ**» قيل: والخامس أن التكوين صفة كمال فلو خلى عنه في الأزل لزم النقص.

أجيب بأن النقص إنما يلزم فيما يصح اتصافه في الأزل ولا نسلم أن التكوين كذلك صلاح الدين.

---

(1) في النسخة كأنها «توعه» ولعلها «وقوعه».

(2) الرَّحمن: 29.

أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به، فيكون كل جسم خالقاً أو مكوناً لنفسه، ولا خفاء في استحالته.

ومبنى هذه الأدلة...

قوله: «أبو الهذيل[1]» قال شيخ الإسلام: هو ابن حمدان العلاف شيخ المعتزلة، اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل.

قوله: «أو مكونا لنفسه» لأن التكوين إن قام بالمكون يكون هو مكونا لأنه صدق المشتق على [شيء][2] تابع لصدق المأخذ.

قوله: «ولا خفاء في استحالته» لاستلزامه تقدم وجود الشيء على وجوده لتقدم المكون على المكون بالوجود ووجوده مرتين.

قوله: «ومبنى هذه الأدلة» المذكورة لثبوت أزلية التكوين ـ أي مجموعها، إذ الثاني لا يبنى على ذلك ما هو ظاهر.

قال ابن قاسم: ثم رأيت الكستلي وجه بناء الثاني أيضاً على ذلك، وكذا الكمال بعد أن منعه، وقول الكستلي في الوجه الأول: ولا يلزم الخ، أي وإن لم يلزم ذلك فلا يلزم من عدم اتصافه في الأزل بصفة حقيقته هي معنى الخلق كذب ولا يجوز، إذ يكفي في دفعهما اتصافه بتلك الصفة الإضافية التي هي معنى الخلق فليتأمل.

قال شيخ الإسلام: فيه تغليب لأن ثانيها ليس مرادا ووجه امتناع ما عداه، أما الأول

---

(1) **أبو الهذيل العلاف** (235هـ) محمد بن محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى، مولى عبد القيس، أبو الهذيل العلاف: من أئمة المعتزلة. ولد في البصرة واشتهر بعلم الكلام. قال المأمون: أطل أبو الهذيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنام. له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات. وكان حسن الجدل قوي الحجة، سريع الخاطر. كف بصره في آخر عمره، وتوفي بسامرا. له كتب كثيرة، منها كتاب سماه (ميلاس) على اسم مجوسي أسلم على يده. انظر «الأعلام» ج7 ص171.

(2) في النسخة كأنها «شيخ».

علـــى أن التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة، والمحققون من المتكلمين على أنه من الإضافــات والاعتبارات العقلية، مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شـــيء ومعه وبعده ومذكوراً بألسنتنا ومعبوداً لنا ويميتنا ويحيينا ونحو ذلك.

فلأن الذي يمتنع قيامه بذاته تعالى هو الموجود بعد العدم بخلاف ما لا وجود له؛ وتجدد الإضافات والسلوب لكونه موجوداً مع العالم بعد أن لم يكن معه وغير موجود مع كل حادث مع عدمه، وأما الأخيران فلأن المفتقر إلى الإيجاد والموجد والمحل إنما هو المتحقق الثابت.

قوله: «على أن التكوين صفة حقيقية» قال شيخ الإسلام: هو قول الشيخ أبي منصور وأتباعه.

قوله: «المحققون الخ» هذا من الشارح إلى مذهب الأشعري لأنه هو القائل بكون التكوين صفة إضافية حادثة.

قوله: «والاعتبارات العقلية» قال شيخ الإسلام: إذ الصفات ثلاثة أقسام: حقيقة محضة كالوجود والحياة، وحقيقة ذات إضافة؛ أي لها تعلق بالغير، وإضافة إليه كالعلم والقدرة، وإضافة محضة كالمعية والقبلية وصفات سلب. ولا يجوز بالنسبة إلى ذاته تعالى التغير في الأول مطلقاً ولا في الثاني نفسه ويجوز تعلقه، وأما الثالث فيجوز التغير فيه مطلقاً، انتهى.

قال محيي الدين: والمراد بالاعتبارات العقلية هي التي لا وجود لها في الأعيان، إذ التكوين معنى يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر ولا يكون إلا فيما لا يزال.

قوله: «ونحو ذلك» فإن كل واحد من هذه الصفات إضافات اعتبارية عقلية لا وجود لها في الأعيان والخارج، وبه يخرج الجواب عن الحجج المذكورة. أما عن الأول فلا نسلم قيام الحوادث بذاته تعالى، وإنما يلزم أن لو كان من الأمور الحقيقية وليس كذلك، وأما عن الثاني فلأنه موصوف في الأزل بالمبدأ الذي هو القدرة والإرادة وهو يختلف باختلاف الآثار، فمن حيث حصول المخلوقات يسمى تخليقا والأرزاق

والحاصـــل في الأزل هو مبدأ التخليق والترزيق والإماتة والإحياء وغير ذلك، ولا دليل على كونه - أي التكوين - صفة أخرى ســوى القــدرة والإرادة، فإن القدرة وإن كانت نسبتها إلى وجود المكوّن وعدمه على السواء، لكن مع انضمام الإرادة تخصص أحد الجانبين.

ولما اســتدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصــور بدون المكون، كالضرب بــدون المضروب، فلو كان قديماً لزم قدم المكونات، وهو محال، أشــار إلى الجواب بقوله: (وهو) أي التكوين ....

يسمى ترزيقا، وأما أن ذلك المبدأ هو التكوين فلا دليل عليه، وأما عن الثالث والرابع فلأنه أمر اعتباري ليس أمراً محققاً حتى يلزم ما ذكرتم من التسلسل والاستغناء ومن كونه محلاً للحوادث وكون كل جسم خالقاً مكوناً لنفسه.

قوله: «والحاصل» هذا من تتمة كلام المحققين.

قال الكستلي: فيه إشارة إلى أنه لا نزاع في أن نفس الإحياء، والإماتة، والخلق، والتخليق، والإيجاد، والإخراج من العدم إلى الوجود من قبيل الإضافات، وإنما النزاع في أن هل لهذه الإضافات مبدأ حقيقياً غير القدرة والإرادة مسمى بالتكوين أم لا؟. وهو القدرة والإرادة.

قوله: «ولا دليل على كونه الخ» كأنه قيل: إن المراد بالتكوين الذي يدعي وجوده هو مبدأ قوله: أصل التخليق وغيره الذي هو أمر إضافي واعتباري، فأجاب عنه بقوله **«ولا دليل على كونه الخ»**.

قوله: «ولما استدل القائلون الخ» حاصل الجواب أن يقال لا نسلم أنه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات وإنما يلزم ذلك لو لم يكن تعلق المكونات حادثاً وليس كذلك كما مر في العلم والقدرة.

قوله: «بأنه» أي التكوين لا يتصور بدون المكون لأن التكوين نسبة بين المكوِّن والمكوَّن؛ والنسبة لا تتحقق بين المنتسبين.

(تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل، بل لوقت وجوده على حسب علمــه وإرادته) فالتكوين بــاق أزلاً وأبداً، والمكوّن حادث بحــدوث التعلق، كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم تعلقاتها، لكون تعلقاتهــا حادثة. وهذا تحقيق ما يقال: إن وجــود العالم إن لم يتعلق بذات الله تعالى أو صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد، وهو محال.

وإن تعلق فإما أن يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم، وهو باطل،

قوله: «تكوينه للعالم» إضافة المصدر إلى الفاعل.

قوله: «بل لوقت وجوده» قال محيي الدين: لما كان الكلام بمعنى في لم يبال بعطفها عليها.

قوله: «على حسب علمه» أي على حسب مقتضى علمه في الأزل، فإنه يوجد لوقته كما في العلم والقدرة لأنهما صفتان أزليتان والمعلوم والمقدور صفتان حادثتان بحدوث تعلقهما؛ والتكوين أخص تعلقا من القدرة لأن القدرة مساوية النسبة.

قوله:: المقدورات والتكوين إنما يتعلق لا يدخل منها تحت الوجود.

قوله: «وهذا» أي كون التكوين باقيا من الأزل إلى الأبد والمكون حادث بحدوث التعلق.

قوله: «تحقيق ما يقال» أي في الجواب عن استدلال القائلين بحدوث التكوين.

قوله: «إن لم يتعلق بذات الله تعالى» إشارة إلى مذهب الحكيم.

قوله: «أو صفة من صفاته» بأن لم يكن الموجد للعالم لا ذاته ولا صفة من صفاته.

قوله: «وهو محال» أي اللازم، أعني تعطيل الصانع والاستغناء.

قوله: «وإن تعلق» وجود العالم بذاته الخ.

قوله: «وجوده» الضمير راجع إلى الضمير به راجع إلى ذات الله أو صفة من صفاته.

أو لا فليكن التكوين أيضاً قديماً مع حدوث المكون المتعلق به.

ومـــا يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه إذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به،..................................

قال مولانا أحمد: الظاهر الأنسب أن يقول بدل قوله «**قدم الخ**» أي قدم العالم المتعلق وجوده به وهو باطل فليفهم لأنه ثبت بالبرهان حدوثه.

قوله: «**أو لا**» أي وإن تعلق ولا يستلزم.

قوله: «**أيضا**» كذات الله تعالى وصفاته قديماً.

قوله: «**المتعلق به**» أي بالتكوين.

قوله: «**وما يقال**» قال ابن قاسم: جواب الاستدلال المتقدم كأنه قال: الجواب الصحيح عن الاستدلال ما تقدم في المتن، أما الجواب عنه بما يقال هنا فيه نظر انتهى.

قال شيخ الإسلام: جواب عن استدلال القائلين بحدوث التكوين.

وحاصله منع الملازمة في قولهم: لو كان قديماً لزم قدم المكونات انتهى.

قال المحقق باي بردي[1]: هذا جواب صاحب العمدة، يعني لا حاجة إلى أن يقال المكون حاث بحدوث المتعلق على حسب العلم والإرادة؛ بل مجرد التعلق يقتضي حدوث المكون.

قوله: «**بحدوثه**» أي بحدوث المكون.

قوله: «**وجوده**» أي وجود ما أو القديم بالغير، أي لا يحتاج إلى الغير.

قوله: «**والحادث ما يتعلق وجوده**» أي الحادث أو ما.

قوله: «**به**» أي بالغير لاحتياجه إليه.

---

(1) لم أجد له ترجمة وأقرب ما وجدته هو «ابن تغري بردي» انظر «الأعلام» ج8 ص222.

ففيه نظر، لأن هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقوله به الفلاسـفة، وأما عند المتكلمين فالحدث ما يكون لوجوده بداية، أي يكون مسبوقاً بالعدم، والقديم بخلافه، ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى، لجواز أن يكون محتاجاً إلى الغير صادراً عنه دائماً بدوامه...

وحاصل قول السائل أن قوله «**وإن تعلق**» بذاته أو بصفة من صفاته الخ يستلزم الإقرار بحدوث وجود العالم، فكيف لا يكون الترديد بين القدم والحدوث بعد الإقرار بالحدوث قبيحاً جداً لاستلزامه التناقض؛ هذا حاصل قوله «**وما يقال الخ**» قرره الشارح بقوله «**فيه انظر الخ**».

قوله: «**ففيه نظر**» أي في المذكور من تفسير معنى القديم والحادث.

حاصله أن يقال: لا نسلم قبح الترديد المذكور.

قال قره كمال: لجواز أن يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جواباً إلزامياً على القائلين بحدوث التكوين، وإذا كان إلزامياً لا يلزم أن يكون الترديد قبيحاً فإن للمجيب حينئذ أن يذهب إلى الاحتمالات الباطلة حتى يحصل الإلزام انتهى.

قوله: «**لأن هذا**» أي ما لا يتعلق وجوده بالغير في القديم وما يتعلق وجوده به في الحادث معنى القديم الخ.

قوله: «**ومجرد تعلق الخ**» كأنه قيل: الحدوث الذاتي لا يستلزم الحدوث الزماني فأجاب بقوله «**ومجرد الخ**».

قوله: «**الحدوث**» أي إن الحدوث الذاتي لا يستلزم الحدوث الزماني.

قوله: «**بهذا المعنى**» أي الذي يقول به المتكلمون، وهو كون الشيء لوجوده ابتداء وهو مسبوق بالعدم.

قوله: «**دائماً بدوامه**» يعني أن الحادث بالذات لا ينافي القدم الزماني.

كما ذهب إليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات، كالهيولى مثلاً.

نعــم إذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيــار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه.

قوله: «**كما ذهب إليه**» أي إلى ذلك الجواز.

قوله: «**كالهيولى**» فإنه محتاج إلى الله تعالى صادر عنه دائم بدوامه على مذهبهم الفاسد.

قيل: الهيولى جسم يحل فيه جسم آخر يسمى الحال صورة والمحل هيولى بفتح اللام قبل آخره لا بكسرها.

قيل: الهيولى طينة العالم، وهي في أسباب القائلين وهم الفلاسفة اسم لما يتخذ منه الأشياء كالخشب يتخذ منه الأبواب والحنطة يتخذ منها الدقيق.

قال صلاح الدين: وذهب إليه أهل السنة أيضاً في صفات الحق.

قوله: «**نعم إذا الخ**» جواب سؤال مقدر كأنه قيل: هل لهذا القول صلاحية بحيث لا يرد النظر المذكور أصلا؟. فقال في جوابه «**نعم الخ**»، يعني القول [بتعلق][1] وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه صادق إذا أثبتنا الخ.

قوله: «**بالاختيار**» لأن ما هو صادر بالاختيار لا يكون إلا حادثاً لكونه مسبوقاً بالإرادة بخلاف الصادر بالإيجاب الذي ذهب إليه الفلاسفة؛ فلذا قيده به.

قوله: «**بدليل الخ**» متعلق بقوله «**أثبتنا**».

قوله: «**لا يتوقف على حدوث العالم**» صفة لدليل، **قال شيخ الإسلام:** احتراز عن دليل يتوقف على حدوث العالم لاستلزام الدور، فإنه يكون حينئذ يتوقف إثبات حدوثه متوقفا على إثبات صدوره بالاختيار؛ وإثبات صدوره بالاختيار متوقفاً على إثبات حدوثه فيلزم الدور انتهى.

---

(1) في النسخة كأنه «يتعلق».

ومــن هاهنا يقال: إن التنصيــص على كل جزء من أجزاء العالم إشــارة إلى الرد علــى من زعم قدم بعض الأجزاء كالهيولى، وإلا فهــم إنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، ....

قال ابن قاسم: أي لتوقف الحدوث حينئذ على القول المذكور المتوقف على الدليل المتوقف على الحدوث؛ فتوقف الحدوث على الحدوث.

قال قره كمال: حاصله أنا إذا أثبتنا صدور العالم عن القادر المختار بدليل لا يتوقف على حدوث العالم مثل قولنا: الاختيار كمال وكل كمال يجب إثباته لله تعالى، والإيجاب نقص وكل نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه كأن القول يتعلق بوجود العالم بتكوين الله تعالى هو قول بحدوث العالم حدوثا زمانيا حتى يكون الترديد المذكور قبيحا، لكن الدليل المعتد به عندنا ـ أي عند أصحابنا ـ هو الدليل الذي كان يتوقف على حدوث العالم على ما علم في موضعه، فلا يلزم من القول بتعلق وجود العالم بتكوين الله تعالى قولا بحدوث العالم فلا إشكال.

قوله: «**ومن هاهنا**» أي من أجل أن الحادث ما لوجوده بداية والقديم بخلافه يقال: إن الخ.

قوله: «**إشارة**» أي يقال: «**إن التنصيص الخ**» إنما يصلح للإشارة إلى الرد على الفلاسفة القائلين الخ. قيل: وفي الإشارة خفاء كما لا يخفى.

قوله: «**بعض الأجزاء**» أي زعم أن بعض أفراد العالم وأجزائه مع كونه متعلقاً بذات الله تعالى قديم، أي بالزمان وإن كان حادثاً بالذات لأن حدوثه الذاتي لا ينافي القدم الزماني.

قوله: «**كالهيولى**» مثلا **قال شيخ الإسلام**: إذ أن الحدوث بالمسبوق بالعدم والقديم بخلافه ليكون نفياً لقولهم بقدمها؛ فإنهم قائلون بقدمها، «**بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تعلق وجودها بالغير**».

قوله: «**وإلا**» أي وإن لم يكن المراد بالحادث ما لوجوده بداية بل كان المراد به ما

لا بمعنى عدم تكونه بالغير.

والحاصل أنا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون، وإن وزانه معه كوزان الضرب مع المضروب، فإن الضرب صفة إضافية لا يتصور بدون المضافين، أعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، لا عينها، حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحققها بدون المكون ....

هو مصطلح الحكماء ولم يصلح ذلك رداً عليهم، فإن الحكماء قائلون بحدوث الهيولى؛ بمعنى تكونه بالغير لأن الهيولى عندهم حادثة بالذات لا بالزمان.

قوله: «**لا بمعنى عدم الخ**» أي لا بمعنى أنه لا يحتاج إلى الغير.

قوله: «**والحاصل**» أي حاصل جواب المصنف عن استدلال القائلين بحدوث التكوين.

قوله: «**وإن وزانه**» **قال شيخ الإسلام**: عطف على أنه لا يتصور التكوين انتهى. أي وإنا لا نسلم أن وزانه ـ أي قياسه ـ كقياس الضرب مع المضروب.

قوله: «**فإن الضرب**» هذا سند المنع.

قوله: «**لا عينها**» أي لا عين الإضافة.

قوله: «**حتى لو كانت**» أي الصفة وهي مبدأ التكوين.

قوله: «**عينها**» أي عين الإضافة. قيل: قوله «**حتى الخ**» علة في المعنى لعدم عينيتها.

قوله: «**على ما وقع في عبارة المشايخ**» على ما يشير إليه من قوله «**والمحققون**» على أنه من الإضافات.

قوله: «**لكان القول بتحققها**» أي التكوين، وإنما أنث الضمير الراجع إليه لكونه عبارة عن الإضافة.

مكابرة وإنكاراً للضروري، فلا يندفع بما يقال من أن الضرب عرض مستحيل البقاء، فلا بد من تعلقه بالمفعول ووصول الألم إليه من وجود المفعول معه، إذ لو تأخر لانعدم وهو بخلاف فعل الباري، ....

قوله: «**مكابرة**» أي منعا بلا دليل لأن التكوين إذا كان عين الإضافة والإضافة لا تحقق بدون المكون فلا يتحقق أحدهما بدون الآخر.

قوله: «**وإنكارا للضروري**» لأنه لا فرق بين فعل الخلق والباري في العينية والإضافة.

قوله: «**فلا يندفع**» أي هذا الإشكال بالجواب الذي يقال اهـ. وهذا الجواب لصاحب العمدة، أي استدلال القائلين بحدوث التكوين على تقدير كون صفة إضافية.

قال محيي الدين: إنما لا يندفع لأنا لا نسلم قدم فعله تعالى، ولئن سلمنا فلا نسلم تخلف متعلقه عنه كما في الضرب.

قال شيخ الإسلام: وجه عدم الاندفاع به أنه يشتمل على أن التكوين فعل الله تعالى، بمعنى الإخراج من العدم إلى الوجود وأنه أزلي، وذلك لا ينفي تحقق النسبة بدون المنتسبين.

ثم إن كون الفعل المذكور أزليا ممنوع إنما الأزلي الصفة التي هو مبدأ الفعل.

قوله: «**من أن الضرب عرض مستحيل البقاء**» فإذا لم يندفع بهذا فلم يثبت أن يكون التكوين عنده عين المكون، فإذا لم يكن عينا لم يلزم الحدوث بل يكون قديماً.

قوله: «**من وجود المفعول**» متعلق بقوله «**فلا بد**».

قوله: «**إذ لو تأخر**» أي وجود المفعول، أي المضروب في الزمن عن وجود الضرب.

قوله: «**لانعدم هو**» أي الضرب لكونه عرضا لا يبقى زمانين فلا يؤثر بعد عدمه.

قوله: «**بخلاف فعل الباري**» قيل: تتمة ما يقال.

قال قره كمال: هذا ممنوع فإن فعل الباري إنما يكون أزليا إن كان صفة حقيقية والمفروض أنه عين الإضافة، والقول بكون الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم

فإنه أزلي واجب الدوام يبقى إلى وقت وجود المفعول.

(وهـــو غير المكون عندنـــا) لأن الفعل يغاير المفعول بالضـــرورة، كالضرب مع المضروب والأكل مع المأكول، ولأنه لو كان نفس المكون لزم أن يكون المكون مكوناً

إلى الوجود أزلية بديهي البطلان فلذا قال الشارح «**لم يندفع بما يقال الخ**».

قوله: «**فإنه أزلي**» هذا إذا كان فعل الباري صفة حقيقية وإذا كان صفة إضافية فلا يكون أزليا.

قوله: «**عندنا**» أي عند المتكلمين الماتريدية خلافا للأشعرية فإنه قد اشتهر أن التأثير عين الأثر والتكوين نفس المكون هذا فاسد وفساده غني عن التنبيه فضلا عن الدليل.

قال شيخ الإسلام: كلام مستأنف أشار به إلى رد ما نقل عن الأشعري أن التأثير نفس الأثر والتكوين عين المكون، ولما كان هذا بظاهره فاسد اللوازم الفاسدة التي ذكرها الشارح نبه على المراد به بقوله بعد «**فإن من قال: التكوين عين المكون الخ**».

قوله: «**لأن الفعل يغاير الخ**» قال قره كمال: لأن الفعل عبارة عن كون الشيء مؤثراً في غيره والمفعول عبارة عن المغاير فيكون تغايرهما ضرورياً.

قال شيخ الإسلام: اعترض بأن هذا الاستدلال لا ينطبق على المدعي لأن المدعي أن التكوين مبدأ الفعل لا نفس الفعل، ولو سلم أنه الفعل لم يكن غير بالمعنى الاصطلاحي لعدم انفكاكه، ولو سلم أنه غير لكان غير الفاعل أيضاً فيلزم كون الصفة غير الذات.

وأجيب بأن الكلام إلزامي فإن القائل بأن التكوين عين المكون ينفي كون الصفة حقيقية ويقول هو إضافة.

قال ابن قاسم: قوله «**لأن الفعل**» لا يحتمل أن المراد به الصفة كما أشار إليه الكستلي، فقوله «**كالضرب الخ**» تنظير بجامع أن المفعول متعلق كل منهما، ويحتمل أن المراد به الإضافة كما أشار إليه غيره قصداً لإلزام الخصم بما هو معتقده من التكوين فقوله «**كالضرب الخ**» تمثيل.

مخلوقاً بنفســه، ضرورة أنه مكون بالتكوين الذي هو عينه، فيكون قديماً مســتغنياً عن الصانع، وهو محال.

وأن لا يكــون للخالق تعلق بالعالم ســوى أنه أقدم منه وقــادر عليه من غير صنع وتأثير فيه، ضرورة تكونه بنفســه، وهذا لا يوجب كونه خالقــاً والعالم مخلوقاً له، فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه، هذا خلف.

وأن لا يكون الله تعالى مكوناً للأشــياء، ضرورة أنه لا معنى للمكون إلا من قام به التكوين، والتكوين إذا كان عين المكون لا يكون قائماً بذات الله تعالى، ....

قوله: «**مخلوقاً بنفسه**» صفة كاشفة.

قوله: «**فيكون**» أي التكوين قديماً لأن قدم التكوين ثابت وكذا ما عينه، **قال شيخ الإسلام**: الذي وجوده من نفسه.

قوله: «**مستغنيا عن الصانع**» في التكوين.

قال الكستلي: لما عرفت من أن الشيء الذي يقتضي ذاته وجوده هو الواجب انتهى، أي وقت اقتضاه التكوين الذي هو عينه. قال اللقاني: فيه نظر.

قوله: «**وهو**» أي كون المكون مستغنيا محال إشارة إلى بطلان اللازم الذي هو كون المكون مكونا بنفسه لأنه مستلزم للاستغناء المذكور الذي هو محال؛ والمستلزم للمحال محال.

قوله: «**أقدم منه**» **قال شيخ الإسلام:** أي أسبق وجوداً منه إن أريد بالقدم المعنى اللغوي وهو الزماني؛ أو أقوى قدما إن أريد المعنى الاصطلاحي وهو الذاتي.

قوله: «**وقادر عليه**» قال: قول أحمد فيه أنه تعالى لا يقدر حينئذ لأن العالم حينئذ بنفسه يكون حاصلاً؛ وتحصيل الحاصل ممتنع، والممتنع ليس بمقدور الله تعالى.

قوله: «**لا يكون قائماً بذات الله تعالى**» وأيضاً يلزم أن يكون ما يقوم بنفسه عين ما لا يقوم بنفسه وبالعكس، وأن يكون أحد المتباينين عين الآخر وهو محال.

وأن يصح القول بأن خالق ســواد هذا الحجر أســود، وهذا الحجر خالق السواد، إذ لا معنى للخالق والأسود إلا من قام به الخلق والسواد، وهما واحد، فمحلهما واحد، وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورياً، ....

قوله: «**وأن يصح القول الخ**» عطف على قوله «**وأن لا يكون الخ**»، أي ولزم أن يصح الخ.

قوله: «**بأن خالق سواد هذا الحجر**» لأن السواد الذي هو عين التكوين الذي هو الخلق قديم قائم به لأن السواد قائم بالأسود وهو مع الخلق واحد، فيكون الخلق قائماً بالأسود، فيكون الأسود خالقاً للسواد إذ لا معنى للخالق إلا ما يقوم به الخلق.

قوله: «**الخلق**» أي التكوين.

قوله: «**والسواد**» أي المكون.

قوله: «**وهما**» أي الخلق والسواد.

قوله: «**واحد**» أي لو كان الخلق عين المخلوق لكان السواد مثلا عين المخلوقات وهو قائم بمحل، فيكون محله محلاً للخلق أيضاً، فيكون أسود مثلا وخالقاً إذ لا معنى للخالق لا من قام به السواد والخلق لأن الخلق تكوين والسواد مكون، [فإن كان التكوين][1] عين المكون فيكون الخلق والسواد واحدا.

قوله: «**وهذا كله**» أي المذكور من التوجيهات من قولنا: وغير المكون إلى هنا.

قوله: «**تنبيه**» قال البردعي: فيه تعريض بأن المصنف وأصحابه الماتريديين ليسوا في هذه المسألة على [ما][2] يليق بالعقلاء وينبغي لهم أن يتأملوا.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) ساقطة من النسخة.

لكنه ينبغي للعاقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث ولا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له أدنى تمييز، بل يطلب لكلامهم محملاً صحيحاً يصلح محلاً لنزاع العلماء واختلاف العقلاء، فإن من قال: التكوين عين المكون أراد أن الفاعل إذا فعل شيئاً فليس هاهنا إلا الفاعل والمفعول، وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والإيجاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، وليس أمراً محققاً مغايراً للمفعول في الخارج ولم يرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ....

قوله: «لكنه ينبغي للعاقل» استدراك ووقع توهم أن العلماء الراسخين كيف التزموا هذا وارتكبوا على هذه المستحيلات التي لا يذهب إليها من له أدنى تمييز فضلاً عن المتميزين الراسخين في العلم، وفضلا عن العلماء الأصولية؟. هذا على ما يليق بالعقلاء مع أن المقام مما لا ينبغي أن ينازع فيه بأن لكلامهم وجهاً صحيحاً يصح محلاً للنزاع.

قوله: «محملاً» أي وجهاً، مصدر ميمي بمعنى اسم المفعول، أي محمولاً عليه، وفي نسخة محلا.

قوله: «فإن من الخ» الفاء رابطة لجواب شرط محذوف، أي إذا كان ينبغي للعاقل أن يتأمل الخ.

قوله: «وأما المعنى الذي الخ» كأنه قيل: إن التكوين عين فيأتي بشيء يعبر عنه بالتكوين؛ فأجاب بما ترى فتأمل.

قوله: «فهو» أي المعنى الذي الخ.

قوله: «ليس أمراً محققا» كأنه بيان في المعنى لقوله «**فهو أمر اعتباري**».

قوله: «في الخارج» لكن بحسب اعتبار العقل مغاير للفاعل والمفعول.

قوله: «ولم يرد» عطف على قوله «**أراد**» أي فيجيب بهذا الجواب لئلا يلزم المحالات السابقة، بل أراد أنه ليس له وجود في الخارج.

ليلزم المحالات.

وهذا كما يقال: إن الوجود عين الماهية في الخارج، بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد، بل الماهية إذا كانت فتكوّنها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل، بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس، فلا يتم إبطال هذا الرأي إلا بإثبات أن تكوّن الأشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والإرادة.

قوله: «**ليلزم المحالات**» وهي أنه لو كان نفس المكون لزم الخ.

قوله: «**وهذا**» أي قول من قال: التكوين عين المكون.

قوله: «**كما يقال**» مثال لقوله «**لم يرد**».

قوله: «**كالجسم والسواد**» مثال المنع.

قوله: «**لكنهما**» أي الماهية والوجود.

قوله: «**متغايران في العقل**» لأن الماهية ما به الشيء هو هو، والوجود كون الشيء في الأعيان.

قوله: «**فلا يتم إبطال هذا الرأي**» هو أن التكوين عين المكون بالمعنى الذي ذكره الشارح، والحاصل من هذا الكلام إنكار كون التكوين صفة قديمة.

قوله: «**وصدورها الخ**» فيه نظر ظاهر لأن إطلاق الصدور [موقوف][1] على الإذن ولم يرد به إذن.

قوله: «**صفة حقيقية قائمة**» قلنا في إثباته أنه صفة حقيقية تكون قديمة ولا تكون عين المكون لئلا يلزم قدم المكون تقتضي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، وهي غير الإرادة.

---

(1) في النسخة كأنها «لا موقوف».

والتحقيق أن تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده إذا نسب إلى القدرة يسمى إيجاباً له، وإذا نسب إلى القادر يسمى الخلق والتكوين، ونحو ذلك، فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته، ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الأفعال كالترزيق والتصوير والإحياء والإماتة غير ذلك إلى ما لا يكاد يتناهى، وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر،..

والحاصل ندعي أنه صفة حقيقية كما هي شأن سائر الصفات الأخرى من العلم والحياة وغيرهما، والفرق كما تقدم بين القدرة والإرادة والتكوين على مذهب الحنفية أن القدرة صفة مصححة ومجوزة، والإرادة صفة مخصصة والتكوين موجدة كذا قرره بعض أئمتهم، والخلاف بين الطائفتين تحقيقي، ومن زعم أنه لفظي وأن الماتريدية [بتكوين][1] القدرة فقط غلط ولغط ولم يعط التأمل حقه.

قوله: «والتحقيق الخ» هذا ميل من الشارح أن التكوين ليس صفة حقيقية بل إضافية كما ذهب إليه الأشعري.

قوله: «لوقت وجوده» اللام بمعنى في وقوله **«إذا نسب»** أو تعلق القدرة على وفق الإرادة لا خبر أن.

قوله: «وتحقيقه» أي التكوين.

قوله: «كون الذات» أي ذات من له القدرة.

قوله: «لوقته» أي وقت وجود المقدور.

قوله: «ثم» أي بعد تحقق حقيقة التكوين بتحقق الخ.

قوله: «وأما كون كل الخ» جواب سؤال مقدر كأنه قيل: كل واحد صفة حقيقية، كيف قلت بحدوثه وقد قيل بقدمه؟. فأجاب **«وأما كون الخ»**.

---

(1) في النسخة «بالتكوين» وقد تكون سقطت كلمة قبل هذا وهي «قائلون».

وفيه تكثير للقدماء جداً، وإن لم تكن متغايرة.

والأقرب ما ذهب إليه المحققون منهم، وهو أن مرجع الكل إلى التكوين، فإنه إن تعلق بالحياة يسمى إحياء وبالموت يسمى إماتة وبالصورة تصويراً وبالرزق ترزيقاً إلى غير ذلك، فالكل تكوين وإنما الخصوص بخصوصية التعلقات.

(والإرادة صفــة لله تعالى أزلية قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيداً وتحقيقاً لإثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي..

قوله: «**وفيه**» أي في كون كل الخ.

قوله: «**تكثير للقدماء جداً**» وإنما قال «**جداً**» لأن كل من قال بتعدد الصفات القديمة فهو قائل بتكثير القدماء لكن لا إلى هذه الغاية.

قوله: «**وإن لم تكن متغايرة**» لأن الصفات كما أنها ليست عين الذات لا تكون غيرها كما تقدم، فلم تكن متغايرة للوجود لعدم الانفكاك.

قوله: «**والأقرب**» قال البردعي: أي أقرب للتوحيد لأن ما ذهب إليه البعض غير مناف للتوحيد أيضاً انتهى.

قال القريمي: أي الأقرب إلى الصواب من القول بكون كل من الترزيق، والتصوير، والإحياء، والإماتة وغير ذلك إلى ما لا يكاد يتناهى صفة حقيقية القول خبر قوله «**الأقرب**» بأن مرجع الكل إلى التكوين لأنه أقرب من القول بأنه من الإضافات انتهى.

قال شيخ الإسلام: أي لأن فيه تقليلا للقدماء لأن التعلق إضافة والتعدد من الإضافة لا يوجب الكثرة.

قوله: «**وإنما الخصوص**» أي التغير باعتبار خصوصية.

قوله: «**كرر ذلك الخ**» كأنه جواب سؤال مقدر وهو أن يقال: إنه ذكر الإرادة فيما سبق، فما الحاجة إلى ذكره ثانيا؟. فأجاب بقوله «**كرر الخ**».

قال البردعي: كرر الشارح ذكر التكرر للتنبيه على ما قاله أولاً، انتهى.

تخصيص المكونات بوجه دون وجه، وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجـــب بالذات لا فاعل بالإرادة والاختيـــار، والنجارية من أنه مريد بذاته لا بصفته، وبعض المعتزلة من أنه مريد بإرادة حادثة.........................

قيل: هذا مستدرك لأنه قد أشار إلى وجه تكرر [الثلاثة][1] الأخيرة فتدبر لعل وجهه أن إعادته إليه هاهنا للتنبيه على ما أشار الشارح إليه لأن طول العهد يقتضي النسيان وهو قوله «**لما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع كرر**».

قوله: «**تخصيص المكونات**» التي من شأنها التكون.

قوله: «**بوجه**» أي بوجود مثلاً.

قوله: «**دون وجه**» أي بعدم مثلاً.

قوله: «**من أنه موجب بالذات**» قال محيي الدين: تقتضي ذاته أن يصدر عنه فعله كما أن شعاع الشمس يصدر عن ذاته بلا اختيار وإرادة.

قوله: «**والنجارية**» أي لا كما زعمت النجارية، وهم أصحاب محمد بن النجار[2].

قوله: «**أنه مريد بذاته الخ**» الفرق بين كلام الفلاسفة والنجارية، أن الفلاسفة لا يثبتون الإرادة لله تعالى والنجارية يثبتونها له تعالى ولكن يقولون: مريد بذاته لا بصفة زائدة على ذاته.

---

(1) في النسخة «المثلثة».

(2) **النجار** (نحو 220هـ) الحسين بن محمد بن عبد الله النجار الرازي، أبو عبد الله: رأس الفرقة (النجارية) من المعتزلة، وإليه نسبتها. كان حائكا، وقيل: كان يعمل الموازين، من أهل قم، وهو من متكلمي (المجبرة) وله مع النظام عدة مناظرات. وأكثر المعتزلة في الري وجهاتها من النجارية، وهم يوافقون أهل السنة في مسألة القضاء والقدر واكتساب العباد وفي الوعد والوعيد وإمامة أبي بكر، ويوافقون المعتزلة في نفي الصفات وخلق القرآن وفي الرؤية. وهم ثلاث فرق: البرغوثية، والزعفرانية، والمستدركة. له كتب، منها (البدل) في الكلام، و(المخلوق) و(إثبات الرسل) و(الإرجاء) و(القضاء والقدر) و(الثواب والعقاب) وغير ذلك. انظر «الأعلام» ج2 ص253.

لا فـــي محل، والكرامية من أن إرادتـــه حادثة في ذاته، والدليل علـــى ما ذكرناه الآيات الناطقـــة بإثبات صفة الإرادة والمشـــيئة لله تعالى، مع القطع بلزوم قيام صفة الشـــيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

وأيضاً نظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الأصلح ....

قوله: «لا في محل» قال في شرح المواقف: أي أن الإرادة حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى، فكأنه مأخوذ من قول الحكماء إنه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض[1].

قوله: «بإرادة حادثة» لأنهم يجوزون أن تكون الذات محلاً للحوادث.

قوله: «والدليل» أي الدليل النقلي.

قوله: «على ما ذكرناه» أي من أن الإرادة صفة الله تعالى.

قوله: «الآيات الناطقة» كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا﴾ الآية[2]، ﴿فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ ١٦﴾[3].

قوله: «بإثبات صفة الإرادة» قال القريمي: إشارة إلى الرد على الفلاسفة والنجارية، وقوله **«من القطع بلزوم الخ»** إلى الرد على المعتزلة، وقوله **«وامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى»** إلى الرد على الكرامية.

قوله: «وأيضاً نظام العالم» هذا دليل عقلي رد على الفلاسفة أيضا.

قوله: «ووجوده على الوجه الخ» قال الحكماء: الممكنات بأسرها قابلة للوجود على وجوده مختلفة؛ إلا أن بعض تلك الوجوه أحسن وأكمل بنظام الكل من حيث هو الكل، وهو هذا النظام المشاهد لمناسبة [المبدأ في الأكملية][4].

---

(1) انظر «المواقف» ج3 ص117.

(2) قال الله تعالى ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٨٢﴾ يس: 82.

(3) البروج: 16.

(4) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

دليل على كون صانعه قادراً مختاراً، وكــذا حدوثه إذ لو كان صانعه موجباً بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة.

(ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر، وهو معنى إدراك الشيء كما هو بحاسة البصر، ....

قوله: «دليل على كون صانعه الخ» كتب عليه الخيالي لكن يرد على كلامه مناقشة.

قوله: «وكذا حدوثه» أي حدوث العالم دليل على كون صانعه قادر مختار.

قوله: «بمعنى الانكشاف التام بالبصر» كتب عليه كمال ابن أبي شريف قال شيخ الإسلام [...] والمقابلة من الجهة ولا [...] الأشعة.

وقال الناصر اللقاني: الرؤية وصف الرائي والانكشاف وصف المرئي، فكيف تفسر الرؤية بالانكشاف؟. فلعل المراد بالانكشاف الكشف، وهو إدراك المنكشف بالبصر كما يحققه الشارح في الدليل حيث قال: «**ولنا بالنسبة إليه حالة مخصوصة الخ**».

قال العلامة ابن القاسم: ما المانع أن يراد بالرؤية كونه مرئيا لنا فالانكشاف بحاله(1).

قوله: «وهو بمعنى إثبات الخ» قال العلامة: هذا استدلال على أنه بمعنى الكشف بقوله «**وهو معنى إثبات الخ**» لأن الإثبات إنما يناسب الكشف دون الانكشاف، وقد يقال قوله بمعنى يدل على أنه أراد بالرؤية كونه مرئيا لإثبات أريد به الحاصل بالمصدر تأمل.

قوله: «كما هو» أي إثباتا مطابقا للواقع.

---

(1) جاء في هامش النسخة «وفيه بالانكشاف على أن الرؤية مصدر المبني للمفعول لأن الانكشاف صفة المرئي، وخرج بالتام غيره وهو الانكشاف حالة إغماض العين بعد الرؤية كما ينبه الشارح وبالبصر رؤية القلب التي هي عبارة عن أمر يخلقه الله تعالى في القلب في المنام، وهو الرؤيا أو عن دوام استحضار صفاته تعالى بصفات الجلال ونعوت الإكرام، وهو المسمى عند الصوفية بمقام الشهود». وهذه الإضافة في هامش النسخة لم يبين الناسخ مكانها في النص.

وذلك أنا إذا نظرنا إلى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في أنه وإن كان منكشفاً لدينا في الحالين لكان انكشافه حال النظر إليه أتم وأكمل، ولنا بالنسبة إليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية.

(جائزة في العقل) بمعنى أن العقل إذا خُلي ونفســـه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقـــم له برهان على ذلك، مع أن الأصل عدمه، وهذا القدر ضروري، فمن ادعى الامتناع فعليه البيان.

وقد استدل أهل الحق على إمكان الرؤية بوجهين: عقلي وسمعي.

تقرير الأول: أنا قاطعون..

قوله: «**وذلك**» أي بيان الرؤية بمعنى الانكشاف التام تأمل، جائزة في العقل.

قال شيخ الإسلام: على غير وجه للجهة، هذا مذهب أهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق، فاستحالها بعضهم كالمعتزلة وجوزها آخرون على وجه الجهة كالمشبهة والكرامية.

قوله: «**ونفسه**» أي مع نفسه.

قوله: «**مع أن الأصل عدمه**» أي عدم الامتناع؛ ولأن الأصل رؤيته لأنه موجود والأصل في الموجود الرؤية.

قوله: «**وهذا القدر**» من الدليل على جواز الرؤية.

قوله: «**ضروري**» **قال شيخ الإسلام:** أي ليس محل نزاع إذ ليس مع الخصم إنكار [طينتها][1].

قوله: «**فمن ادعى الامتناع**» وهم المعتزلة والزيدية من الروافض والفلاسفة من الخوارج. إن في العقل دلالة استحالة رؤية الله تعالى لأنه لا بد من مقابلة بين الرائي

---

(1) في النسخة كأنها «طينتهما».

برؤية الأعيان والأعراض، ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض، ولا بد للحكم المشترك..

والمرئي، ووجود مسافة بينهما حيث لا يكون قرباً مفرطاً ولا بعداً مفرطاً، واتصال شعاع عين الرائي بالمرئي وكل ذلك مستحيل على الله.

والجواب أن كل واحد منها شرط عادي للممكنات لا للواجب، وقياس الغائب على الشاهد فاسد كما سيجيء[1].

قوله: «برؤية الأعيان» ولو بواسطة للأعراض كما هو مذهب الإمام؛ لأن الإمام أنكر كون الجوهر مرئيا بل المرئي هو الأعراض من الألوان والأشكال والسطوح.

قوله: «ضرورة أنا نفرق» بضم الراء.

قوله: «بين جسم وجسم وعرض وعرض» قال شيخ الإسلام: أي بين نوع ونوع من الأجسام كالحجر والشجر ونوع ونوع من الأعراض كالسواد والبياض، فهاهنا حكم مشترك وهو صحة الرؤية المشتركة بين الأجسام والأعراض، ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لامتناع تعليل الأمر الواحد بعلل مختلفة.

وقد أورد على عبارته بأنه إن أريد الفرق برؤية البصر للأعيان فمصادرة لأخذ المدعي وهو الرؤية بالبصر في الدليل، وإن أريد باستعمال البصر ما له فيه مدخل فغير مفيد لأنه يلزم من استعمال البصر في شيء إدراكه به كما ذكره؛ لأنا نفرق بين الأعمى والأقطع مع أن المشترك بينهما عدم إذ الأعمى عادم البصر والأقطع عادم اليد، أي والبصر لا يتعلق بالعدم.

---

(1) لاشك أن هذه الشروط التي وضعها الفلاسفة وغيرهم للرؤية باطلة في ظل الاكتشافات الحديثة وذلك أن انطباع الصورة هو استثارة الخلايا الحسية في العين التي تنقلها بدورها إلى المخ الذي يتولى معالجة إشارة العين، فما بالك بما هو في المستقبل من اكتشافات فضلا عما هو في علم الله تعالى.

من علة مشتركة، وهي إما الوجود أو الحدوث أو الإمكان إذ لا رابع يشترك بينهما.

والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم، والإمكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود

والجواب أن الفرق باستعمال البصر بين ذاتي الأعمى والأقطع بأن تدرك ذات الأعمى لا بصر لها وذات الأقطع لا يد لها.

قال العلامة ابن قاسم: الذي يظهر أن هذا الجواب لا يقع في دفع الإيراد المذكور شيئاً لأن قوله: باستعمال البصر إن أراد به بمدخليته كما هو ظاهره فهذا لا يخرج الشق عن كون إرادته غير مفيدة، وإن أراد به برؤية البصر وأنابت عنه عبارته فإن أراد مع ذلك الإشارة إلى جواز اختيار الشق الأول ورد الاعتراض بأنه مصادرة وإلا فلا موقع له ولا تعلق له بدفع الإيراد، وقد قال العزى: وفي دفع كلام بعضهم جواب عن الإيراد لا يخرج الواقف عليه إلى التنبيه على سقوطه انتهى. فيحتمل أنه أراد جواب المحشي هذا، أي الكمال فليتأمل.

قوله: «**ولا بد للحكم الخ**» وهو الرؤية المشتركة بين الأعراض والأعيان لأن الرؤية متعلقة بالجسم والجوهر والأعراض، فيكون مشتركا بين الجسم والعرض.

قوله: «**من علة مشتركة**» إذ لو لم تكن مشتركة لزم أن يكون الأمر الواحد معللا بالعلل المختلفة؛ وهي الأمور المختصة بكل واحد من الجواهر والأعراض، وهو غير جائز.

قوله: «**بينهما**» أي بين الصانع وغيره، ويحتمل أن يكون المراد بين الأعراض والأعيان أو بين جسم وعرض قاله القريمي.

قوله: «**عبارة عن الوجود الخ**» فالحدوث أيضاً عدمي لأن العدم مأخوذ في مفهومه.

قوله: «**والإمكان عبارة عن عدم الخ**» أي سلب ضرورة الوجود والعدم؛ بخلاف الواجب فإنه سلب ضرورة العدم بخلاف المستحيل فإنه سلب ضرورة الوجود، بل عدمه ضروري.

والعدم، ولا مدخـــل للعدم في العلية، فتعين الوجود وهو مشـــترك بين الصانع وغيره، فيصـــح أن يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود، ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب مانعاً.

وكذا يصح أن يرى سائر الموجودات من الأصوات والطعوم والروائح وغير ذلك، وإنما لا يرى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة، لا بناء على امتناع رؤيتها.

قوله: «ولا مدخل للعدم في العلية» قال شيخ الإسلام: أي لأن التأثير صفة إثبات فينافي العدم فلا يصح ترتبه عليه، فبطل كون المصحح الحدوث والإمكان لانتفاء كل منهما بانتفاء جزئه وهو العدم.

قوله: «وتعين الوجود» للعلية.

قوله: «ويتوقف امتناعها» جواب سؤال مقدر تقديره أن يقال: لا [يلزم][1] من كون الوجود مشتركا بين الصانع وغيره أن يصح أن يُرى الصانع لجواز أن يكون شيء من خواص الممكن كالتركيب والحدوث وغيرهما شرطا في صحة الرؤية، أو يكون شيء من خواص الواجب كالقدم وعدم التركيب مانعا من الرؤية، فأجاب عنه بقوله «**ويتوقف الخ**».

قال شيخ الإسلام: أي امتناع رؤيته تعالى، وفي نسخة امتناعه، أي امتناع أن يرى. وفي ذلك إشارة إلى أن امتناع رؤيته تعالى لفقد شرط أو وجود مانع منها لا يمنع الصحة المطلوبة.

قوله: «وكذا يصح أن يرى» جواب سؤال مقدر تقديره: أنتم قلتم تصح رؤية الله من حيث تحقق العلة المشتركة؛ وهي الوجود فلم لا يرى الأصوات والطعوم وغير ذلك؟. فأجاب بقوله «**وكذا الخ**».

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

وحين اعترض بأن الصحة عدمية فلا تســتدعي علة، ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار، فلا يستدعي علة مشتركة،..............

قال شيخ الإسلام: جواب ما يقال ما ذكرتم من أن الدليل يستلزم صحة رؤية كل موجود حتى الطعوم والأصوات ونحوهما، وبطلانه ضروري.

وتقدير الجواب أنا لا نسلم بطلان وإنما امتنعت الرؤية بجريان العادة من الله بعدمها لا لاستحالتها، فلا يمتنع عقلا أن يخلق فينا رؤيتها[1].

قوله: «**وحين اعترض**» قيل: ظرف لقوله «**أجيب**» الذي يذكر بقوله «**بأن الصحة عدمية**» لأنها عبارة عن عدم الوجود وعدم الامتناع، والعدمي لا يحتاج إلى العلة لأن العدم لا يكون علة ولا معلولا.

قيل: إن الصحة هي الإمكان والإمكان عدمي كما تقدم في بابه.

قال شيخ الإسلام: ينحل إلى اعتراضات مترتبة تقديرها ظاهر من كلامه ولو سلم، أي ولو سلم أن الصحة مع كونها عدمية تستدعي علة موجبة.

قوله: «**فالواحد النوعي**» وهي الأعيان والأعراض.

قوله: «**يعلل بالمختلفات**» أي ويجوز أن يعلل صحة الرؤية بخصوصية الجوهر والعرض.

قوله: «**فلا يستدعي**» أي صحة الرؤية.

قوله: «**علة مشتركة**» بين الصانع وغيره، ويحتمل أن يراد بين الأعيان والأعراض.

قوله: «**ولو سلم**» أي الواحد النوعي يستدعي علة مشتركة، فلم لا يجوز أن يكون الحدوث والإمكان علة لصحة الرؤية، وهما مشتركان بين الجوهر والأعراض مع أنها

---

(1) جاء في هامش النسخة «رؤيته قطعا وما نقل عن [...] من أن وجود كل شيء عن حقيقة [...] باعتبار ما صدق عليه فلا [...] اشتراك مفهوم الوجود [...]».

ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي، ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود، بل وجود كل شيء عينه.

أجيب: بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها، ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً، ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم أو العرض، لأنا أول ما نرى شبحاً من بعيد إنما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية أو عرضية أو إنسانية أو فرسية ونحو ذلك، وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر والأعراض، وقد لا نقدر، فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما، ....

عدمية والحدوث والإمكان أيضاً عدميان يصلح أن يكون العدمي علة للعدمي فليكن الإمكان أو الحدوث علة لصحة الرؤية كما يقال: عدم العلة علة العدم.

قوله: «**ولو سلم أن العدمي**» لا يصلح علة للعدمي فلا نسلم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن، كيف وقد قطع بأن وجود كل شيء الخ.

قوله: «**عينه**» وكيف تكون حقائق الأشياء مشتركة حتى حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الإنسان؟.

قوله: «**أجيب**» أي أجيب عنه بأن المراد الخ، يعني أن المراد بالعلة العلة القابلية لا الفاعلية، والحاصل أن قوله «**والمراد بالعلة متعلق الرؤية**» جواب عن الاعتراض الأول والثالث، وقوله «**ثم لا يجوز**» جواب عن الثاني، وقوله «**اشتراكه ضروري**» جواب عن الرابع.

قال شيخ الإسلام: أجيب عن الاعتراضات الأربعة وتقديره أنه ليس المراد بالعلة هنا ما يؤثر في الصحة، بل المراد ما يصلح متعلقاً للرؤية وقابلاً لها، ولا خفاء في لزوم كون متعلق الرؤية أمراً موجوداً لأن المعدوم لا يصح.

قوله: «**دون خصوصية جوهرية**» يعني لا ندرك جوهرتها وعرضيتها فضلا عن إدراك أنها أي جوهر وأي عرض.

قوله: «**أو عرضية الخ**» حتى يلزم أن تكون العلة مشتركة.

وهو المعنيّ بالوجود، واشـــتراكه ضروري. وفيه نظر، لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الأعراض من غير اعتبار خصوصيته.

وتقرير الثاني: أن موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ **قد سأل الرؤية بقوله:** ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾**، فلـــو لم تكن الرؤية ممكنة لكان طلبها جهلاً بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز أو سفهاً وعبثاً وطلباً للمحال،** ....

قوله: «وهو المعنيّ» ـ بتشديد الياء ـ اسم مفعول، أي المقصود.

قوله: «واشتراكه ضروري» أي اشتراك هوية ما بين العين والعرض ضروري بين الموجودات والصانع.

قوله: «وفيه» أي في قولهم «**لا يجوز أن الخ**» والأولى أن يقول في جواب الشارح وهو قوله «**ثم لا يجوز أن يكون الخ**» فيكون نقضا تفصيليا وقوله لجواز سند المنع.

قوله: «هي الجسمية» وهي ليست بمشتركة لأنه تعالى ليس بجسم ولا يكون الباري تعالى مرئيا فتأمل.

قوله: «وتقرير الثاني» أي تقرير الدليل السمعي.

قوله: «﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ﴾**»** قيل: مفعول الثاني أرني محذوف تقديره: أرني ذلك أنظر إليك.

قوله: «فلو لم يكن ممكنا» قال شيخ الإسلام: الضمير للرؤية لان المصادر المؤنثة يجوز تذكيرها جملا على لفظ آخر بمعناها كما في قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ۝١٢﴾[1] ذكر الضمير لأن التذكرة بمعنى المذكور، وفي نسخة فلو لم تكن ممكنة بتأنيث الضمير.

قوله: «لكان طلبها جهلا» أي لم يكن عالماً باستحالتها.

قوله: «أو عبثا» قال الإمام بدر الدين الكردي: العبث الفعل الذي فيه غرض لكن ليس بشرع، والسفه ما لا غرض فيه أصلا.

---

(1) عبس: 12.

والأنبياء منـــزهون عن ذلك. وأن الله قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن في نفسه، والمعلق بالممكن ممكن، لأن معناه الإخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به، والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة.

وقد اعترض عليه بوجوه، أقواها: ....

قال شيخ الإسلام في شرح الطوالع: أو عبثا إن كان عالماً باستحالتها.

قوله: «**والأنبياء منزهون عن ذلك**» أي عن الجهل والسفه والعبث.

قوله: «**وأن الله تعالى**» هذا وجه ثان من التقرير الثاني.

قوله: «**والمعلق بالممكن ممكن**» فالرؤية ممكنة.

قال شيخ الإسلام: لأنه لو امتنع لأمكن صدق الملزوم بدونه.

قوله: «**لأن معناه**» أي التعليق.

قوله: «**الإخبار بثبوت المعلق**» وهو الرؤية.

قوله: «**المعلق به**» هو استقرار الجبل، حيث قال: ﴿لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ﴾[1] الخ.

قوله: «**وهو**» أي الاستقرار.

قوله: «**أمر ممكن**» لأن الجبل جسم وكل جسم يمكن أن يكون ساكنا.

قوله: «**وقد اعترض**» **قال شيخ الإسلام:** أي المسلك النقلي.

قوله: «**بوجوه**» **قال شيخ الإسلام:** منها على الوجه الأول منه أن المعنى رب أرني آية من آياتك أنظر إلى آيتك على حذف مضاف، ومنها أنه لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري؛ فكأنه قال: اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً. وكلاهما

---

(1) قال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾ الأعراف: 143.

أن سؤال موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كان لأجل قومه حيث قالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو، وبأنا لا نسلم أن المعلق عليه ممكن، بل هو استقرار الجبل حال تحركه..

فاسد لمخالفتهما الظاهر بلا ضرورة، ومنها على الثاني منه أن ليس القصد هنا إلى بيان إمكان الرؤية أو امتناعها؛ بل إلى بيان أنها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه ورد بأن المدعي لزوم الإمكان قصداً وقد ثبت، ومنها أنه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية في المستقبل، فانتفت أبداً لتساوي الأزمنة فكانت محالاً ولا يخفى فساده.

قوله: «**أن سؤال موسى الخ**» إشارة إلى الاعتراض على الوجه الأول من التقرير الثاني.

قوله: «**كان لأجل قومه**» لا لأجل نفسه لأنه كان عالماً بامتناعها، وإنما أضاف لنفسه ليكون أقرب إلى الإجابة؛ وليعلموا أنه إذا منع عنها مع علو قدره فغيره أولى، وأجاب عنه شيخ الإسلام في شرح الطوالع بأنه خلاف الظاهر مع أنه لا يستقيم، إذ لو كانت الرؤية ممتنعة لوجب على موسى منعهم من ذلك ورد قولهم كما رده حين قالوا: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ بقوله: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾﴾[1].

قوله: «**وبأنا لا نسلم**» **قال شيخ الإسلام:** عطف على أن سؤال موسى بزيادة الباء أو بتقديرها في المعطوف عليه. وأقوى الاعتراضات الاعتراض على الاستدلال بسؤال الرؤية بأن سؤال موسى عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ كان لأجل قومه، وعلى الاستدلال بالمتعلق بالممكن بأنا لا نسلم أنه علق الرؤية على استقرار الجبل حالة السكون ليكون ممكناً، بل على الاستقرار حالة الحركة وهو محال.

قوله: «**حال التحرك**» لأن تعلق الرؤية باستقرار الجبل إما حال سكونه أو حال حركته، الأول ممنوع لأنه لو علق عليه حالة سكونه لزم وجود الرؤية بحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل، فتعين أنه علق عليه حال حركته وهو محال.

---

(1) الأعراف: 138.

وهو محال.

وأجيب: بأن كلا من ذلك خلاف الظاهر، ولا ضرورة في ارتكابه، على أن القوم إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ أن الرؤية ممتنعة، وإن كانوا كفاراً لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع، وأيا ما كان يكون السؤال عبثاً. والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن، بأن يقع السكون بدل الحركة، وإنما المحال اجتماع الحركة والسكون.

(واجبة بالنقل، وقد وَرَدَ الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة) أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ....

قوله: «**وهو محال**» والمعلق على المحال محال، فالرؤية على استقرار الجبل حالة الحركة محال لأنه يلزم أن يكون الجبل متحركا أو ساكنا معا فيلزم اجتماع النقيضين.

قوله: «**وأجيب: بأن كلا من ذلك**» أو من الأمرين المذكورين، وهو أن السؤال كان لأجل قومه وأن الجبل كان متحركا في حالة السؤال.

قوله: «**خلاف الظاهر**» **قال شيخ الإسلام:** أما الأول فلأنه لم يقل: أرهم ينظروا إليك، وأما الثاني فلأن الظاهر أن التعلق على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون أو الحركة وإلا لزم الإضمار في الكلام، واستقرار الجبل من حيث هو أمر ممكن.

قوله: «**واجبة**» أي واقعة وثابتة، ولذا عبر عنه في المقاصد بالوقوع دون الوجوب، ووجه صحة هذا التعبير أن الممكن ما لم يجب لم يقع مع أن الوجوب في اللغة بمعنى الثبوت.

قوله: «**وقد ورد**» هذا بيان لقوله «**واجبة بالنقل**» أي بيان ثبوت الرؤية به.

قوله: «**الدليل السمعي**» أي الذي هو الكتاب والسنة والإجماع.

قوله: «﴿**وُجُوهٌ**﴾» أي المؤمنين، أي المصدقين في إيمانهم.

قوله: «﴿**يَوْمَئِذٍ**﴾» أي يوم القيامة.

﴿نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾. وأما السنة فقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر» وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ. وأما الإجماع فهو أن الأمة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة، وأن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها، ....

قوله: قيل ظرف لوجوه.

قوله: «﴿نَّاضِرَةٌ﴾» أي حسنه جميلة ينظرون إلى ربهم لا يحجبون عنه.

قوله: «﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾» فإنه يدل على رؤية ربهم يوم القيامة.

قال قره كمال: فإن النظر في الآية الكريمة موصولة، فينبغي أن يكون بمعنى الرؤية فتكون الرؤية في ذلك اليوم وهو المطلوب وكشف معنى هذه الآية، وبينها بياناً شافياً في إثبات الرؤية شيخنا في قصد السبيل ـ شكر الله سعيه.

قوله: «**«سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»**[1]» وفي هذا تشبيه رؤية الله تعالى برؤية القمر في اليقين والوضوح لا تشبيه مرئي بمرئي.

قال قره كمال: المقصود تشبه الرؤية بالرؤية في الوضوح والكمال لا تشبيه المرئي بالمرئي في الجهة وفي المكان.

قال بعض الأفاضل: تشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كفاية عن أن الرؤية ببصر الكل وليس كرؤية الهلال مختصة ببعض المستهلين انتهى. لأن الهلال ضعيف لا يبصره [إلا حاد][2] البصر؛ بخلاف البدر فإنه كامل يعم كل ناظر باصر.

قوله: «**وهو مشهور**» قال ذلك لأن الحديث إذا لم يكن مشهورا لم يصح أن يكون دليلا، وأما الإجماع وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر على حكم شرعي.

---

(1) انظر «سنن الترمذي» ج4 ص688،و«صحيح البخاري» ج6 ص2703.

(2) في النسخة «الأحد به».

ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم.

وأقوى شــبههم من العقليات: أن الرؤية مشــروطة بأن المرئــي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي، وكل ذلك محال في حق الله تعالى.

والجواب: منع هذا الاشتراط، وإليه أشار بقوله: (فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة ولا اتصال شــعاع ولا ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد.

قوله: «ثم ظهرت» ثم تكررت، أي ثم بعد ما ثبت أن الرؤية جائزة في العقل واجبة بالنقل ظهرت الخ.

قوله: «مقالة» مصدر ميمي بمعنى القول.

قوله: «لا يكون في غاية القرب» لأن البصر إذا اتصل بالبصر انتفى الإدراك بالكلية.

قال في شرح المواقف: إن المرئي إذا التصق بسطح البصر انتفت الرؤية[1].

قوله: «واتصال شعاع» عطف على ثبوت [مسافة][2].

قوله: «من الباصرة» أي خارج من البصر الرائي بالمرئي.

قوله: «ولا في جهة» قال محيي الدين: لعله الجهة بمعنى الوجه، أي لا على جهة من هذه الوجوه وليست الجهة بالمعنى المشهور، فلا يلزم التكرار مع قوله **«لا في مكان»**.

قوله: «وقياس الخ» كأنه قيل: إن الرؤية حيث لا تكون إلا كذلك فرؤية الله كذلك، فأجاب بأن قياس الغائب من الحس وهو الله الخ.

---

(1) ذكره الإيجي باختلاف بسيط في اللفظ. انظر «المواقف» ج3 ص196.

(2) في النسخة «مسامه».

وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى إيانا، وفيه نظر، لأن الكلام في الرؤية بحاسة البصر.

فإن قيل: لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر الشرائط موجودة لوجب أن يرى، وإلا لجاز أن كون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، وإنها سفسطة.

قلنا: ممنوع، فإن الرؤية عندنا بخلق الله تعالى، فلا تجب عند اجتماع الشرائط. ..

قوله: «وقد استدل» أي صاحب البداية.

قوله: «برؤية الله تعالى إيانا» مفعول الرؤية.

قوله: «وفيه نظر» أي في قياس رؤيتنا الله تعالى على رؤية الله تعالى إيانا الخ.

قوله: «لأن الكلام الخ» قال شيخ الإسلام: وهو تعالى منزه عن الآلة والجارحة.

قال محيي الدين: يعني رؤية الله تعالى إيانا ليست بحاسة البصر ورؤيتنا إياه بحاسة البصر، ولم يلزم من عدم اشتراط هذه الأشياء في رؤية الله إيانا عدم اشتراطها في رؤيتنا إياه، فلعل رؤية الله تعالى متوقف على شرط لم يحصل الآن وهو ما يخلقه الله تعالى في الأبصار بما يقوى على رؤية الله تعالى[1].

قوله: «لوجب أن يرى» قال البردعي: أي لوجب أن يراه عبده في الدنيا والآخرة دائما لأن كونه جائز الرؤية وسلامة البصر كان في حصول رؤيته إذ المقابلة وانتفاء الموانع كفرط الصغر والقرب والبعد إنما يشترط كما هو المختار في الأجسام والأعراض دون رؤية الله تعالى.

قوله: «وإلا لجاز الخ» أي وإن لم تتحقق الرؤية عند تحقق هذين الأمرين الخ.

---

(1) أغلب كلام علماء الكلام هو مشياً على عالمنا المادي البسيط، والعلوم المادية الحديثة بينت عوالم غربية مثل الرؤية المجهرية، والتلسكوبات العملاقة الراديوية، والأشعة تحت الحمراء وفوق البنفسجية وكلها داخلة فيما يسمى بالرؤية فضلاً عما هو في علم الله.

ومن السمعيات قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾.

والجواب بعد تسليم كون الأبصار للاستغراق وإفادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الإدراك هو الرؤية مطلقاً لا الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي: أنه لا دلالة فيه على عموم الأوقات والأحوال.

وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية، ....

قوله: «ومن السمعيات» عطف على قوله «**من العقليات**»، أي ودليل المعتزلة من السمعيات قوله تعالى الخ.

قوله: «والجواب بعد تسليم كون الأبصار» أي كون «**ال**» في الأبصار استغراقية كأن تدركه الأبصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فوقع الإيجاب الكلي ودفعه سلب جزئي، فكان حاصل المعنى لا تدركه بعض الأبصار وهو مسلم اتفاقا لأن أبصار الكفار لا تدركه فلا يبقى فيه حجة، وإن كان «**ال**» للجنس للاستغراق كأن لا تدركه الأبصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه بعض الأبصار؛ وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الإثبات للبعض، فالآية حجة لنا لا علينا.

قوله: «وإفادته عموم السلب لا سلب العموم» قيل: هذا عطف تفسير للاستغراق.

قال شيخ الإسلام: إشارة إلى أن تدركه الأبصار قضية موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية؛ ومع ذلك يحتمل قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾[1] إسنادا لنفي الكل بأن يلاحظ أولا دخول النفي ثم ورود العموم عليه ثم ورود النفي عليه فيكون سلب عموم؛ ومع احتمال الثاني لا حجة لكم لأن أبصار الكفار لا تدركه إجماعا، قوله «**لأنه لا دلالة**» بهذا خبر المبتدأ وهو قوله «**والجواب**»، يعني بعد تسليم ذلك لا دلالة في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ الخ.

قوله: «على عموم الأوقات» فإن منها سالبة مطلقة لا قائمة، ومن ثم قال شيخ

---

(1) الأنعام: 103.

إذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها، كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها، وإنما التمدح في أنــه تمكن رؤيته ولا يرى للتمنــع والتعزز بحجاب الكبريــاء. وإن جعلنا الإدراك عبارة عن الرؤية على وجه الإحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها أظهر، لأن المعنى أن الله تعالى مع كونه مرئياً لا يدرك بالأبصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب. ومنها أن الآيات الواردة في ســؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار.

الإسلام في شرح الطوالع: وفيه نظر أيضاً لأن دخول أحرف النفي عليه قد يفيد عموم السلب لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ ﴾[1]، بل لا يوجد في التنزيل إلا بهذا المعنى، فالأولى منع عمومه في جميع الأحوال والأوقات، فيحمل على نفي الرؤية لغير نبينا جمعاً بين الأدلة.

قوله: «إذ لو امتنعت» أي الرؤية.

قوله: «لما حصل التمدح بنفيها» قال شيخ الإسلام: ليس المراد أن كل ممتنع لا يحصل التمدح بنفيه، بل هو خاص بالرؤية ونحوها مما لا يتمدح بامتناعه؛ وإلا فامتناع الشريك والولد والسِّنة والنوم بالنسبة إلى الباري تعالى مما يتمدح به.

قوله: «بحجاب الكبرياء» قيل: الإضافة بيانية.

قوله: «فدلالة الآية» مبتدأ وقوله **«أظهر»** خبره.

قوله: «ومنها» أي من السمعيات، أي من الأدلة السمعية للمعتزلة على عدم الرؤية.

قوله: «في سؤال الرؤية» أي في الإخبار بها عن سؤال الرؤية.

قوله: «مقرونة بالاستعظام والاستنكار» لأنهما يدلان على امتناع الرؤية كآية: ﴿ لَن

---

(1) الأحزاب: 48.

والجــواب: أن ذلك لتعنتهــم وعنادهم في طلبهــا، لا لامتناعهــا، وإلا لمنعهم موســى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ عن ذلك، كما فعل حين سألوا أن يجعل لهم آلهة، فقال: ﴿بَلۡ أَنتُمۡ قَوۡمٞ تَجۡهَلُونَ ۝٥٥﴾ وهذا مشعر بإمكان الرؤية...................................

نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ﴾[1] وآية ﴿لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ﴾[2] وآية ﴿يَسۡـَٔلُكَ أَهۡلُ ٱلۡكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيۡهِمۡ كِتَٰبٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾[3].

قوله: «**والجواب: أن ذلك لتعنتهم**» قال في المصادر: التعنت [...].

قال في شرح المواقف: أي قصدهم إعجاز موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ عن الإتيان بما طلبوه تعنتاً مع كونهم منكرين فأنكر الله ذلك عليهم وعاقبهم انتهى[4]. يعني أن الاستعظام والاستنكار لأجل طلبهم الرؤية تعنتاً لأنهم طلبوا الرؤية قبل أن يخلق الله تعالى في أبصارهم ما يقوي به على رؤيته تعالى، فالاستعظام وترتب الوعيد والذم على ذلك لا على طلب الرؤية في الجملة.

قوله: «**لا لامتناعها**» لأنهم طلبوا الرؤية في الدنيا قبل أن يخلق الله تعالى في أبصارهم الخ، «**عن ذلك**» أي عن سؤال الرؤية.

قوله: «**وهذا مشعر**» أي عدم منع موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ إياهم عن سؤال الرؤية.

قال القريمي: قوله وهذا يحتمل أن يكون إشارة إلى قوله «**فيرى لا في مكان**» لا الاشتراط المذكور إذا منع، فلا تفاوت بين الدنيا والآخرة في إمكان الرؤية. ويحتمل أن يكون إشارة إلى قوله «**أن ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها**»، وهذا الوجه أولى من الوجه الأول انتهى.

---

(1) البقرة: 55.

(2) الفرقان: 21.

(3) النساء: 153.

(4) انظر «المواقف» ج3 ص178.

في الدنيا، ولهذا اختلف الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في أن النبي ﷺ هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا؟ والاختــلاف في الوقوع دليل الإمكان. أما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف، ولا خفاء في أنها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين.

(والله تعالى خالق لأفعال العباد كلها...

قوله: «في الدنيا» [وإنما][1] بالدنيا لأن هذا قد وقع في الدنيا فتأمل.

قوله: «ولهذا» أي ولأجل أن الرؤية ممكنة.

قوله: «اختلفت الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ» فذهبت عائشة رضي الله تعالى عنها إلى أنه ﷺ رآه بقلبه وهو المشهور عن ابن مسعود، وذهب ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا إلى أنه رآه ببصره وعليه جمهور أهل السنة انتهى.

قوله: «عن كثير من السلف» قال الشيخ الإمام محمد علي بن حكيم الترمذي[2] رَحِمَهُ اللَّهُ: رأيت رب العزة تبارك وتعالى في المنام ألف مرة، وقلت: يا رب إني أخاف من زوال الأمان، فأمرني ربي في كل يوم مرة بهذا التسبيح بين سنة الفجر وفريضته وهو: يا حي يا قيوم ياذا الجلال والإكرام يا بديع السموات والأرض؛ أسألك أن تحيي قلبي بنور معرفتك أبداً يا الله يا الله يا الله. وفي رواية ثلاث مرات. وفي رواية أربعين مرة.

قوله: «تكون بالقلب» فلا يصح دليلا للرؤية، بل الكلام في الرؤية بالعين.

قوله: «والله تعالى خالق الخ» قال شيخ الإسلام: لا يختص ذلك بالعباد الصادر منهم ذلك، بل يأتي من كل حيوان وإنما خصهم بالذكر لأن بعض الأدلة لا تأتي في غيرهم. **«كلها»** الاضطرارية بالاتفاق والاختيارية بقول أهل السنة. فإنها مخلوقة الله

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) **الحكيم الترمذي** (نحو 320هـ) محمد بن علي بن الحسن بن بشر، أبو عبد الله، الحكيم الترمذي: باحث، صوفي، عالم بالحديث وأصول الدين. من أهل (ترمذ) واضطرب مؤرخوه في تاريخ وفاته، أما كتبه، فمنها (نوادر الأصول في أحاديث الرسول) وغير ذلك. انظر «الأعلام» ج6 ص272.

مـــن الكفر والإيمان والطاعة والعصيان) لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله، وقد كانت الأوائل منهم يتحاشـــون عن إطلاق لفظ الخالـــق على العبد ويكتفون بلفظ الموجـــد والمخترع ونحو ذلك، وحين رأى الجبائي وأتباعه أن معنى الكل واحد، وهو المخرج من العدم إلى الوجود، ....

موجودة بإيجاده ولا خالق إلا الله تعالى ولا مخرج من العدم إلى الوجود غيره سواء كان المحدث عيناً أو عرضاً، وهو مذهب جميع الصحابة والتابعين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، ولم ينقل فيه خلاف إلى أن [حدثت][1] القدرية.

قوله: «**من الكفر والإيمان الخ**» من عطف الضد.

قوله: «**والطاعة والعصيان**» من عطف العام على الخاص.

قوله: «**لا كما زعمت المعتزلة من أن العبد خالق لأفعاله**» أي الاختيارية ومع ارتكابهم هذا القبيح سموا أنفسهم أهل العدل. «**لذلك**» أي لأن القائل بأن الله تعالى خالق لأفعال العباد يلزمه نسبته تعالى إلى الجور لأنه يخلق العصيان ويعاقب عليه. وجوابه من قبل أهل السنة أن العقوبة إنما هي على تعليق الآدمي قدرته التي خلقها الله تعالى منه وجعلها صالحة للطاعة والمعصية بالمعصية أي يعزمه عليها، فإنما كان يمكنه تعليقها بالطاعة فلما علقها بالمعصية خلق الله تلك المعصية. انتهى كلام شيخ الإسلام مع زيادة يسيرة.

قوله: «**وقد كانت الأوائل**» أي المتقدمون؛ منهم المعتزلة.

قوله: «**يتحاشون**» أي كانوا يحترزون ويتباعدون.

قوله: «**عن إطلاق لفظ الخالق الخ**» أي عن تسمية العبد خالقاً لاتفاق السلف أن لا خالق إلا الله تعالى إلى أن حدث أبو علي الجبائي.

قوله: «**أن معنى الكل واحد**» فلم يفرق بين الإيجاد، والخلق، والخالق، والموجد، والمخترع.

---

(1) في النسخة «حدث».

تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق.

احتج أهل الحق بوجوه:

الأول: أن العبد لـــو كان خالقاً لأفعاله لكان عالمـــاً بتفاصيلها، ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلا كذلك، ....

قوله: «**تجاسر**» من الجسارة، وهي الجرأة أو [الإقدام ويقال:][1] تجاسر على كذا أي أقدم.

قوله: «**على إطلاق لفظ الخالق**» ولم يبال بخرق الإجماع ثم نشأ بعده أبو عبد الله [الصيمري][2] المعروف بخفل وأحدث قولًا يشبه كتبه، وتقوَّل بما استنكف عنه المجوس والثنوية، وزعم أن الخالق في الحقيقة إلا العبد وأما الله تعالى فسمي خالقاً مجازاً.

قوله: «**احتج أهل الحق عليه**» أي على أن الله تعالى خالق لأفعال العباد وسائر المخلوقات ولا خالق لها سواه.

قوله: «**بوجوه**» بعضها عقلي وبعضها نقلي.

قوله: «**عالماً بتفصاليها**» قبل الخلق وهي السكنات المتخللة والحركات المتنوعة.

قوله: «**إلا كذلك**» يكون العبد عالماً بتفاصيلها لأن الفعل الاختياري مشروط بالعلم.

---

(1) في النسخة «أقدموا أيقال».

(2) في النسخة «الصميري» والراجح أن المقصود هو:
محمد الصيمري (315هـ) محمد بن عمر الصيمري (أبو عبد الله) من شيوخ المعتزلة البصريين، وانتهت إليه رئاسة الكلام بعد الجبائي، وكان شيخاً مسناً ذكياً. له مصنفات. انظر «معجم المؤلفين» ج11 ص84، و«سير أعلام النبلاء» ج14 ص480.

واللازم باطل، فإن المشي من موضع إلى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها أسـرع وبعضها أبطأ، ولا شعور للماشي بذلك، وليس هذا ذهولاً عن العلم، بل لو سـئل لم يعلم، وهذا في أظهر أفعاله. وأما إذا تأملت في حركات أعضائه في المشـي والأخذ والبطش ونحو ذلك ما يحتاج إليـه من تحريك العضلات وتمديد الأعصاب ونحو ذلك فالأمر أظهر.

الثاني: النصوص الواردة في ذلك، كقوله تعالى: ....

قوله: «واللازم باطل» وهو العبد عالماً لأفعاله بتفاصيلها والملزوم مثله، وهو كون العبد خالقاً لأفعاله لأن انتفاء اللازم يلزم منه انتفاء الملزوم.

قوله: «وليس هذا الخ» جواب سؤال مقدر وهو أن يقال: لم لا يجوز أن يكون ذهولا عن العلم والذهول عنه لا يستلزم الجهل؟. فأجاب بأن هذا ليس من جهة ذهوله عن العلم.

قوله: «بل لو سئل عنها» أي عن تفاصيل فعله وهو في حالة [مباشرة][1] له.

قوله: «لم يعلم» قال شيخ الإسلام: مع أن العلم بعد العلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول، وقول الشافعي: القدرية إذا سلموا العلم خصموا. معناه أن الله تعالى عالم يوقع الأشياء على ما هي عليه وبتفاصيلها قبل كونها، وأن العبد لا يعلم كذلك كان ذلك دفعا لشبههم في قولهم: إن العبد يخلق فعله ولم يرد أنهم منكرون ذلك؛ بل هو يعلم أنهم مسلمون للشقين معا وإنما أراد تنبيههم من غفلتهم وتنبيه غيرهم على كيفية الرد عليهم.

قوله: «والبطش» هو الأخذ بالشدة من قبيل عطف الخاص على العام.

قوله: «من تحريك العضلات» العضلة بمهملة فمعجمة مفتوحتين كل لحمة اشتملت على عصبة كما نقل عن خليل[2].

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) لم أجد هذا القول عند خليل فيما لدي من مراجع بل هو في «جمهرة اللغة» ج2 ص6.

﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ أي عملكم، على أن ما مصدرية لئلا يحتاج إلى حذف الضمير، أو معمولكم على أن ما موصولة، ويشمل الأفعال، لأنا إذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد..

قوله: «﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾» **قال شيخ الإسلام:** جوز الشارح أن تكون ما مصدرية ليسلم من القول بحذف الضمير على جعلها موصولة وأن تكون موصولة وإن احتاج إلى الحذف.

قال ابن قاسم: ذكر العزى تبعا لغيره أنه على هذا لا بد من تأويل المصدر على معنى المفعول حيث قال: ولا يذهب عليك أن التقريب على الأول محتاج أيضاً إلى البيان بجعل ذلك المصدر بمعنى المفعول، أي وخلق معمولكم لأن نفس المصدر أمر اعتباري عقلي لا يصح تعلق الخلق به، ثم حمل الإضافة على العموم ليشمل الأفعال. وبالجملة فحذف الضمير أقل تكلفا انتهى.

وقد نقل الكستلي ذلك ورده حيث قال قبل «**ينبغي الخ**»، وما ذكر من إطلاق المصدر حقيقة على الحاصل بالمصدر فيه نظر ويخالفه قول مولانا: خسروا في حواشي التلويح، والأول أي نفس إيقاع الفاعل ذلك الأمر حقيقة معنى المصدر انتهى، ومن أنه ليس في الآية إضافة فيه نظر أيضاً لأن المراد أن فيها إضافة بحسب المعنى والتقدير لأن معنى ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ وعملكم فليتأمل انتهى.

قوله: «**ويشمل**» أي معمولكم الأفعال.

قال ابن قاسم: تنبيه قول الشارح «**ويشمل الأفعال**» يقتضي أنه يشمل غيرها أيضاً، وفي الفيومي أن ذلك الغير هو المعنى المصدري، وفي العزى أنه ما يعملون من الأوضاع كالسرير بالنسبة إلى النجار ونحوه مما لا نزاع فيه انتهى.

قال شيخ الإسلام: رتبه على جعلها موصولة [وبين به أنه إذا][1] جعلت ما في الآية مصدرية يكون بمعنى المفعول، أي الأثر الحاصل بالفعل لأن نفس الفعل اعتبار عقلي لا يصح تعلقه به انتهى.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيجاد والإيقاع، بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد والإيقاع، أعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلاً..........

قيل: جواب سؤال مقدور وهو أن يقال إن ما موصولة؛ فمعناه معمولكم والكلام في الأفعال لا في المفعول، فأجاب بقوله «**ويشمل الأفعال**» أي محل النزاع أيضاً بخلاف الأول فإنه مختص به.

قوله: «لم نرد بالفعل المعنى المصدري» قال حسن جلبي[1]: اعلم أن جميع المصادر تستعمل إما في أصل النسبة وتسمى مصدراً وإما في الهيئة الحاصلة منها للمتعلق معنوية كانت أو حسية كهيئة المتحرك الحاصلة من الحركة ويسمى الحاصل بالمصدر، وتلك الهيئة إما أن تكون للفاعل فقط وذلك في اللازم كالتحركية والقائمية الحاصلتين من الحركة والقيام أو للفاعل والمفعول وذلك في المتعدي وذلك في العالمية والمعلومية الحاصلتين من العلم وباعتبار سامح أهل العربية في قولهم: المصدر المتعدي قد يكون مصدراً للمعلوم وقد يكون [للمجهول][2] يعنون بهما الهيئتين اللتين هما معنيا الحاصل بالمصدر، وإلا لكان كل مصدر متعد مشتركا ولا قابل به بل استعمال المصدر في المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه.

قوله: «الذي هو الإيجاد والإيقاع» إذ الإيقاع ليس مختلفاً فيه، إذ هو اعتبار إضافي، فلو كان مخلوقا لكان بإيقاع آخر فيتسلسل فيلزم وجود أفعال لا نهاية لها عند إيجاد فعل واحد وذلك محال، ولكون الإيقاع لا يحتاج لفاعل صح إسناده للعبد في قوله: تعملون وتنحتون وغير ذلك.

---

(1) **حسن جلبي** (886هـ): ابن محمد شاه بن علاء الدين علي بن يوسف ابن بالي محمد شاه بن شمس الدين الفناري الرومي الحنفي من تصانيفه: حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي، حاشية على التلويح للتفتازاني في الأصول، حاشية على شرح السيد للمواقف في الكلام وغير ذلك. انظر «هدية العارفين» ج1 ص153.

(2) في النسخة «المجول».

وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم أن الاستدلال بالآية ....

وأخذ المعتزلة منه كون العبد يخلق أفعاله بدليل إسنادها إليه جهل بمحل النزاع كما قال الشارح إذ محل النزاع الحاصل بالمصدر لا الإيقاع والإسناد من حيث الإيقاع، ولا تضر نسبته للعبد كذا قاله الشارح التفتازاني.

قال الفاضل الشاوي: أقول حاصله أن إدخال العمل تحت قدرة بعطف على ما قبلها فجعلها مصدرية أو موصولة صادقة عن العمل، ويراد به الحاصل بالمصدر ونسبة العمل إلى المصدر في تعملون وتنحتون على جهة الإيقاع الخارج عن محل النزاع، ويفهم من كلام الشيخ السنوسي اتحاد المحل، يعني المعنى الحاصل بالمصدر فينسب إلى الله خلقاً واختراعاً وللعبد كسباً واقتراناً، فلا استحالة في دخوله تحت قدرتين إما لاختلاف المحل وهو الحاصل بالمصدر وإما لاختلاف الجهة مع اتحاد المحل، أعني خلقاً وكسباً فتأمله فإنه عجيب، [بيد][1] أن الإسناد للعبد يوافق أهل السنة غيرهم في صحته إما على الحيثيتين أو للقاعدة أن الفعل يسند لمن قام به إسناداً حقيقياً لا لمن أوجده كنحو أبيض الحائط أو هو أبيض، ولا يقال لمن أوقع البياض إنه أبيض. وهذه حجة تطابق عليها أهل السنة كلهم لعدم إمكان مخالفة المعتزلة، وعليه فلا يلزم كون أن الله فعل القعود أو القيام أو سائر الأفعال أن يسند الفعل إليه كقام الله أو تحرك أو رمى كما التزمه المعتزلة لدفع ذلك بأنه يقال: إسناد الفعل لمن قام به لا لمن أوجده كابْيَضَّ الحائط وهو أبيض فليس عدم الإسناد لعدم الإيجاد فاعرفه، انتهى.

قوله: «وللذهول عن هذه النكتة» قال القريمي: وهي أن المراد بالفعل الحاصل بالمصدر انتهى، قيل أي بعدم الفرق بين المصدر والحاصل وهذا متعلق بقوله: «**قد يتوهم**».

قوله: «قد يتوهم» والمتوهم صاحب البداية والعمدة ومن تبعهما، وممن توهمه الإمام الرازي.

---

(1) في النسخة «بد».

موقوف على كون ما مصدرية. وكقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ أي ممكن، بدلالة العقل، وفعل العبد شيء ممكن. وكقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُ﴾ في مقام التمدح بالخالقية، وكونها مناطاً لاستحقاق العبادة.

لا يقال: فالقائل بكون العبد خالقاً لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين!!

قوله: «**موقوف**» لأن المتوهم لم يفهم من قولنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى إلا المعنى المصدري الذي هو الإيجاد والإيقاع لعدم الوقوف على الاستعمال.

قوله: «**كون ما مصدرية**» لأنه لو كانت موصولة لا يشمل الأفعال وهو محل النزاع.

قوله: «**أي ممكن**» فسره به لأن متعلق القدرة الممكن دون الواجب والمستحيل.

قال قره كمال: وإنما فسر الشيء بالممكن لئلا يلزم كون الباري خالقاً لنفسه بدلالة صدق الشيء عليه وهو مستحيل عقلاً، فثبت أن المراد بالشيء في الآية الممكن.

قوله: «﴿أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُ﴾[1]» «الاستفهام للإنكار، فيكون المعنى: ليس من يخلق كمن لا يخلق، أي لو لم تكن الخالقية مختصة بذاته تعالى لما مدح ذاته تعالى بالخالقية، فمن يمدح ذاته لها يعلم أنها مختصة بذاته فلا يكون غيره خالقاً.

قوله: «**في مقام التمدح بالخالقية**» متعلق بالآيتين جميعاً لا بالثانية كما يتوهم.

قال شيخ الإسلام: أي فإنه يقتضي تفرده تعالى بالخلق وشمول خالقيته لكل موجود من الجواهر والأعراض، فلو ثبت وصف الخالقية لغيره لفات التمدح.

قوله: «**وكونها**» أي الخالقية.

قوله: «**مناطاً**» في الصحاح أي علة قال غيره: المناط اسم مكان الناطة، والإناطة التعليق.

قوله: «**لا يقال: فالقائل الخ**» قيل هذا نقض إجمالي.

(1) النحل: 17.

لأنا نقول: الإشـــراك هو إثبات الشريك في الألوهية، بمعنى وجوب الوجود، كما للمجوس، أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام، والمعتزلة لا يثبتون ذلك، بل لا يجعلـــون خالقية العبد كخالقية الله تعالى، لافتقاره إلى الأســـباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى. إلا أن مشـــايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المســـألة، حتى قالوا: إن المجوس أســـعد حالاً منهم، حيث لم يثبتوا إلا شريكاً واحداً، والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى!!

قوله: «**لأنا نقول**» قيل نقض تفصيلي.

قوله: «**كما للمجوس**» قال في الصحاح: ذهب المجوس إلى أن للعالم فاعلين: أحدهما الله هو فاعل الخير وخالق الحيوان النافع، والثاني الشيطان وهو فاعل الشر وخالق الحيوان الضار.

وحاصل كلام المجوسية و[الثنوية][1] أن الصانع اثنان: الأول خالق الخير والثاني خالق الشر، الأول يقال له يزدان وهو الله سبحانه وتعالى، والثاني يقال له أهرمن وهو الشيطان[2].

قوله: «[كما][3] لعبدة الأصنام» يعني عبدة الأصنام قائلون بأن خالق السموات والأرض هو الله تعالى؛ لكن يقولون الواجب الصنم وهو مستحق للعبادة.

قوله: «**ذلك**» أي الشركة في الألوهية.

قوله: «**لافتقاره**» إلى العبد.

قوله: «**إلى الأسباب**» كاليد والرجل لأن الله تعالى خالق بالذات والعبد بالواسطة.

قوله: «**في هذه المسألة**» وهو أن العبد خالق لأفعاله.

قوله: «**أثبتوا شركاء**» وهي جميع العباد في الأفعال الاختيارية.

---

(1) في النسخة كأنها «الوثية».

(2) انظر «المواقف» ج3 ص65.

(3) في النسخة «لما».

واحتجت المعتزلة: بأنا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش، وأن الأولى باختياره دون الثانية، وبأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب، وهو ظاهر.

والجواب: أن ذلك إنما يتوجه...

قوله: «**واحتجت المعتزلة الخ**» ليس من احتجاجهم بذلك أكثر من إثبات القدرة للعبد ونحن نقول به، وأما كون الفعل الذي تعلقت به قدرة العبد وجد [بخلقه][1] فقدر زائد يحتاج إلى دليل آخر ولا يوجد، فنحن نقول العبد له قدرة خلقها الله تعالى فيه؛ وإذا علقها بشيء ممكن له خلق الله ذلك الشيء عند تعلقها به، واليه أشار بقوله «**وأما نحن فنثبت**» أي كلاً من الكسب والاختيار وبه يكون التكليف قاله شيخ الإسلام.

قوله: «**لبطل قاعدة التكليف**» **قال شيخ الإسلام:** أي لأن مناطه الاختيار، فالمكلف لا يكون إلا اختيارياً، انتهى.

والتكليف طلب إيقاع الفعل في العبد لأن العبد إذا لم يكن موجداً لفعله ومستقلاً لإيجاده لم يصح عقلاً أن يقال له افعل كذا.

قوله: «**والمدح والذم والثواب والعقاب**» قال شيخ الإسلام بجرها عطفاً على التكليف؛ وبرفعها عطفاً على قاعدة. والمعنى لبطلت ـ أي ارتفعت ـ إذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته واختياره.

قوله: «**والجواب: أن الخ**» **قال شيخ الإسلام:** أجيب أيضاً بأنه يجوز أن يكون المدح والذم باعتبار المحلية والفاعلية كما يمدح الشيء أو يذم باعتبار الحسن والقبح واعتدال القامة وإفراط القصر.

قوله: «**أن ذلك**» أي الإشكال المذكور.

---

(1) غير واضحة في النسخة.

على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار له أصلاً، وأما نحن فنثبته على ما نحققه إن شاء الله تعالى. وقد تتمسك: بأنه لو كان خالقاً لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق إلى غير ذلك!! وهذا جهل عظيم، لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء، لا من أوجده، أو لا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام، ولا يتصف بذلك؟!!

وربما يتمسك بقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ١٤﴾، ﴿وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ﴾.

والجواب: أن الخلق هنا ....

قوله: «**على الجبرية**» يعني أن ذلك على الجبرية لا علينا لنفيهم التأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلا؛ بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى كذا في شرح المطالع، ويأتي تحقيق مذهبهم قريبا.

قوله: «**لكان هو القائم**» أي لكان فاعلا لأن معنى موجداً للفعل والفاعل له واحد، ولو كان الله تعالى فاعلاً لهما لكان متصفاً بها وتقدم ردّه تفصيلاً.

قوله: «**وهذا جهل عظيم**» إشارة إلى الجواب عن هذا التمسك المذكور الضعيف.

قوله: «**أو لا يرون**» الهمزة للاستفهام، والواو حرف عطف، والمعطوف عليه محذوف تقديره ذلك أو لا يرون أن الله.

قوله: «﴿وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ﴾[1]» قال عيسى لقومه: ﴿قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٍ﴾[2] يعني بعلامة النبوة، ثم بين العلامة فقال: ﴿أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم﴾[3] الخ، فأخذ طيناً وجعل منه خفاشاً ثم نفخ فيه فإذا هو طير بإذن الله يطير بين السماء والأرض، وكان تسوية الطين

---

(1) المائدة: 110.

(2) آل عمران: 49.

(3) آل عمران: 49.

بمعنى التقدير.

(وهـي) أي أفعال العباد (كلها بإرادته ومشيئته) قد سبق أنهما عندنا عبارة عن معنى واحد، (وحكمه) لا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى خطاب التكوين، (وقضيته) أي قضائه، وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام.

والنفخ من عيسى والخلق من الله تعالى، ويقال إنما طلب الخفاش لأنه أعجب من سائر الخلق ومن عجائبه أنه لحم ودم ويطير بغير ريش، ويلد كما يلد الحيوان، ولا يبيض كما يبيض سائر الطيور، ويكون له الضرع يخرج منه اللبن، ولا يبصر في ضوء النهار ولا ظلمة الليل وإنما يرى في ساعتين بعد غروب الشمس وبعد طلوع الفجر ساعة قبل أن تصفر جدا، ويضحك كما يضحك الإنسان، ويحيض كما تحيض المرأة فلما رأوا ذلك منه فضحك وقالوا: هذا سحر.

قوله: «بمعنى التقدير» لا بمعنى إخراج الشيء من العدم إلى الوجود.

قوله: «وهي الخ» الأولى وأن يقال: فهي بإرادته لأنه متفرع على قوله: «**والله خالق الأفعال الخ**».

قوله: «إلى خطاب التكوين» قيل: الإضافة بيانية.

قال شيخ الإسلام: هو كن فإنه خطاب وحكم لأنه تعالى إذا قال للشيء كن فيكون خاطبه وحكم عليه بالإيجاد فيوجَد، هذا عند من يقول إن الآية ظاهرها، وأما من يقول المراد بها الإشارة إلى سرعة الحركة فلا خطاب والتكوين عنده الفعل مع زيادة الأحكام، هذا عند من جعل التكوين صفة حقيقية قائمة بالذات كالحنفية، وأما عندنا فهي أمرٌ اعتباري واستدل على أنها صفة حقيقية بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ﴾[1] الآية ولا دلالة فيه إذ ليس فيه أكثر من أنه تعالى متكلم بكلمة ينشأ عنها التكوين لا أنه صفة قديمة.

قوله: «هو عبارة عن فعل الخ» قال شيخ الإسلام: فسر القضاء بما يقتضي أنه من الصفات الفعلية لا الذاتية وهو أحد معانيه لغة، والموافق لظاهر قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ

---

(1) النحل: 40.

لا يقـال: لو كان الكفر بقضـاء الله تعالى لوجب الرضا بـه، لأن الرضا بالقضاء واجب، واللازم باطل، لأن الرضا بالكفر كفر.

لأنا نقول: الكفر مقضي لا قضاء، والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي.

﴿سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾[1] والذي في شرح المواقف وغيره أن قضاء الله تعالى عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، وعبارة الكمال [فعلية بالفاء][2].

قال ابن قاسم: لا معنى لهذا التفريع ويأتي اعتراضه على عبارة هذا المحشي كما هو ظاهر، وعليه فألفاظ المتن من الإرادة المشيئة والحكم والقضاء بمعنى واحد كرر بألفاظ مختلفة تأكيداً أو تنبيهاً على أن اختلاف هذه الألفاظ في عبارات المصنفين في العقائد ليس لاختلاف معانيها.

قوله: «واللازم باطل» وهو وجوب الرضا بالكفر، وثبت أن الكفر ليس بقضاء الله تعالى؛ وإذا كان كذلك لم تكن أفعال العباد كلها بقضاء الله تعالى على ما هو المطلوب لأهل السنة والجماعة.

قوله: «والرضا بالكفر كفر» قال قره كمال: من رضى بكفر نفسه فقد كفر، ومن رضى بكفر غيره فقد اختلف فيه المشايخ والأصح أنه لا يكفر بالرضا بكفر الغير إذا كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه ولكن يتمنى أن يسلب الله منه الإيمان حتى ينتقم منه على ظلمه وإيذائه كذا في [التأثر من خائنه][3] انتهى.

قوله: «لأنا نقول: الكفر مقضي لا قضاء» قال شيخ الإسلام: يقرب منه الجواب بأن الرضا بالكفر من حيث ذاته لا من حيث أنه من قضاء الله تعالى، وبسط الغزالي الكلام على هذه المسألة في منهاج العابدين.

---

(1) فصِّلت: 12.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(3) غير واضحة في النسخة.

(وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب. والمقصود تعميم إرادة الله وقدرته لما مر من أن الكل بخلق الله تعالى، وهو يستدعي القدرة والإرادة لعدم الإكراه والإجبار.

فإن قيل: فيكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق في فسقه، فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة.

قلنا: إنه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما، فلا جبر، كما أنه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار، ولم يلزم تكليف المحال.

قوله: «وهو تحديد كل مخلوق» أي تعيينه، أي ذاتاً وصفة.

قوله: «والمقصود» أي مقصود المصنف من هذا الكلام وهي كلها الخ.

وقيل: جواب سؤال مقدر وهو أن يقال: إن الإرادة والمشيئة تستلزم التقدير فيكون ذكره مستدركا، فأجاب بقوله: «**والمقصود الخ**».

قوله: «تعميم إرادة الله تعالى» أي صريحاً وإلا فقد علم ضمناً أن الجميع بإرادته وقدرته من قوله: «**والله تعالى خالق لأفعال الخ**».

قوله: «لعدم الإكراه والإجبار» ويلزم من كونه تعالى غير مجبر كونه قادراً ومريداً، إذ لو تحقق الجبر لم يكن قادراً ومريداً وإلا لأمكن دفع الجبر.

قوله: «قلنا: إنه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما» يعني أن الله تعالى أجرى عادته أن تتعلق إرادته بأفعال العباد وقت تعلق إرادتهم بها المسمى بالقصد والاختيار، فلا شك في كونها اختيارية لهم من كونها مرادة ومخلوقة لله تعالى.

قوله: «كما أنه» أي الله تعالى.

قوله: «علم» في الأزل.

قوله: «الكفر والفسق» يعني أن الإرادة تابعة للعلم، فكل ما علم الله وقوعه فهو مراد

والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشـرور والقبائح، حتـى قالوا: إنه تعالى أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته، لا كفره ومعصيته زعماً منهم أن إرادة القبيح قبيحة كخلقه وإيجاده. ونحن نمنع ذلك، بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به، فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى، وهذا شنيع جداً.

حكي عن عمر بن عبيد أنه قال: ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسـي كان معي في السـفينة، فقلت له: لم لا تسلم؟ فقال: لأن الله لم يرد إسلامي، فإذا أراد الله إسلامي أسلمت. فقلت للمجوسي: إن الله تعالى يريد إسلامك، ولكن الشياطين لا يتركونك.

فقال المجوسي: فأنا أكون مع الشريك الأغلب.

وحكي أن القاضي ....

بالوقوع، وكل ما علم الله عدمه فهو مراد بالعدم لأن ما علم الله أن يوجد أراد أن يوجد شراً كان أو خيراً أمرنا به أو لم يأمرنا به.

قوله: «**ما ألزمني**» ما نافية.

قوله: «**مثل ما ألزمني**» ما مصدرية أو موصولة أو موصوفة. قيل: مثل مفعول مطلق وما مصدرية أو موصولة، وهذا كقوله تعالى: ﴿مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ ﴿٢٣﴾﴾[1].

قال عمرو بن عبيد: رجعت عن مذهبي به وإلزام المجوسي إياي. قال: قول أحمد الظاهر أنَّ مقصود المجوسي السخرية به لا أنه قائل بإرادته تعالى كما زعم البعض، يدل عليه قول «**ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي**» قائل **قوله:** «**فأنا أكون مع الشريك الأغلب**».

قال شيخ الإسلام: أجاب عنه المعتزلة بأنه تعالى أراد من العباد إيمانهم رغبة منهم

---

(1) الذاريات: 23.

عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، فلما رأى الأستاذ قال: سبحان من تنزه عن الفحشاء!! فقال الأستاذ على الفور: سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء.

والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الإرادة والنهي عدم الإرادة، فجعلوا إيمان الكافر مراداً وكفره غير مراد، ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مراداً ويؤمر به، وقد يكون مراداً وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى، أو لأنه ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾، ألا ترى أن السيد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريده منه.

واختياراً لا جبراً واضطراراً، فلا يلحقه تعالى نقص ولا مغلوبية بعدم وقوع ذلك كالملك إذا أراد دخول القوم داره رغبة واختياراً فلم يفعلوا، ورده في شرح المقاصد بأن هذا المراد لم يقع ووقع مراد العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية.

قوله: «**عبد الجبار**»[1] وهو شيخ أهل الاعتزال.

قوله: «**على الصاحب ابن عباد**» قيل: وهو سلطان همدان، وقيل: وهو من أهل السنة والجماعة كان سلطاناً في بغداد حينئذ فتأمل، ولي فيه توقف.

قوله: «**وعنده الأستاذ أبو إسحاق**» وهو شيخ أهل السنة.

قوله: «**والنهي**» عطف على قوله «**والأمر**».

قوله: «**ويؤمر به**» كإيمان أبي لهب، وكإبليس أمر بالسجود ولم يرد منه السجود، وكنهي آدم عن أكل الشجرة ولم يرد منه الامتناع بل أراد منه أكل الشجرة.

قوله: «**لحكم ومصالح**» قيل علة لقوله «**قد لا يكون مرادا ويؤمر به الخ**».

قوله: «**أو لأنه**» عطف على قوله «**لحكم**».

---

(1) سبق ترجمته باسم القاضي عبد الجبار وقاضي القضاة.

وقد يتمسك من الجانبين بالآيات، وباب التأويل مفتوح على الفريقين.

«وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها» إن كانت طاعة «ويعاقبون عليها» إن كانت

قوله: «وقد يتمسك من الجانبين بالآيات» قال شيخ الإسلام: فمن جانبنا نحو: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمۡ عَلَى ٱلۡهُدَىٰ﴾[1]، ﴿أَن لَّوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعٗاۗ﴾[2] ﴿فَلَوۡ شَآءَ لَهَدَىٰكُمۡ أَجۡمَعِينَ ١٤٩﴾[3]، ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُعَذِّبَهُم بِهَا فِي ٱلدُّنۡيَا وَتَزۡهَقَ أَنفُسُهُمۡ وَهُمۡ كَٰفِرُونَ ٨٥﴾[4] فموتهم على الكفر مراد الله تعالى، ومن جانب المعتزلة نحو قوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكۡرُوهٗا ٣٨﴾[5]، ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ ٣١﴾[6]، ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا﴾[7] أي لو شاء عدم إشراكنا ما أشركنا، وقد كذبهم في ذلك بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ﴾[8] انتهى.

قوله: «وباب التأويل مفتوح على الفريقين» قال شيخ الإسلام: هو من جانبنا على المعتزلة في الآية الأولى أن كونه سيئة عنده تعالى لا ينافي إرادته إياها، وفي الثانية أنه لا يريد ظلم العباد لا أنه لا يريد ظلم بعضهم لبعض، وفي الأخيرة أن التكذيب فيها إنما كان لقولهم ذلك على وجه السخرية [والتعلل][9] لعدم إجابتهم وانقيادهم، فما صدر منهم أريد به باطل ولذا ذمهم بالتكذيب لا بالكذب، وقال آخر: ﴿فَلَوۡ شَآءَ لَهَدَىٰكُمۡ﴾.

قوله: «وللعباد أفعال اختيارية» واعلم أن الموجب لوقوع الخلاف في هذه المسألة

---

(1) الأنعام: 35.

(2) الرعد: 31.

(3) الأنعام: 149.

(4) التوبة: 85.

(5) الإسراء: 38.

(6) غافر: 31.

(7) الأنعام: 148.

(8) الأنعام: 148.

(9) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

معصية، لا كما زعمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد..........................

هو أن كل حكم وقع واسطة بين طرفين توجه الخلاف فيه لنزوعه بالقرب والشبه إلى كل واحد منهما وهذه المسألة من هذا القبيل، وبيانه أن محال أفعال الله تعالى إما ذوات المكلفين أو لا، الثاني كحركة الأفلاك والرعد والبرق والهواء والأشجار وسائر الأجسام النامية؛ والأول الذي محله ذوات الآدميين إما قسراً لا اختيار لهم في وقوعه أو اختياري، والأول كمرض المريض وحركة المرتعش، والثاني كزنا الزاني وشرب الشارب وسرقة السارق ونحوها من المعاصي، فالأول والثاني لا خلاف في خلق الله تعالى لهما وأن العبد لا أثر له في إيجادهما، والثالث وهو ما محله ذوات المكلفين اختياراً كالواسطة بينهما لأنه باعتبار كونه مراد الله معلوماً له منسوب إليه إذ خلاف مراده ومعلومه محال وباعتبار وقوعه باختيار الإنسان وكسبه هو منسوب إليه ومعاقب عليه، وهذا غاية ما يمكن أن يقال في هذه المسألة وهي مشكلة معضلة لا يستريح الإنسان فيها إلا بالتسليم، هذا [و][1] **قال شيخ الإسلام**: ضابط مذاهب الناس في هذا أن المؤثر في فعل العبد بالخلق والإيجاد إما قدرة الله تعالى فقط من غير دخل قدرة العبد وهو مذهب الجبرية، أو مع دخلها بالكسب وهو مذهب الأشعري، أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب وهو مذهب جمهور المعتزلة، أو بإيجاب وهو مذهب الحكماء والمشهور فيما بين القوم عن إمام الحرمين لكن صرح في الإرشاد وغيره بخلافه، أو مجموع القدرتين على أن يؤثر في أصل الفعل وهو مذهب الأستاذ منا والنجار من المعتزلة، أو على أن تؤثر قدرة الله تعالى في أصله وقدرة العبد في وصفه بأن يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر. ثم ما ذكره الأستاذ بناء على تجريد اجتماع مؤثرين على أثر واحد وهو خلاف قول الجمهور.

قوله: «لا كما زعمت الجبرية» قال شيخ الإسلام: بسكون الموحدة نسبة إلى الجبر

(1) ساقطة من النسخة.

أصلاً وأن حركاته بمنـزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار. وهذا باطل لأنا نفرق بالضرورة بيـــن حركة البطش وحركة الارتعاش، ونعلم أن الأول باختياره دون الثاني، ولأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلاً لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله ولا إســـناد الأفعال التي تقتضي ســـابقية القصد والاختيار إليه على ســـبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب، بخلاف مثل طال الغلام واسودَّ لونه. والنصوص القطعية تنفـــي ذلك كقوله تعالى: ﴿ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ ﴾ إلى غير ذلك.

أي القهر، وقد تحرك [لمزاوجة][1] القدرية انتهى. رأس الجبرية جهم بن صفوان[2].

قوله: «**أصلا**» أي لا خلقاً ولا كسباً.

قوله: «**حركة البطش**» من إضافة المسبب إلى السبب وكذا في حركة الارتعاش.

قوله: «**وأن حركاته**» مثل حركات الجمادات، بل العبد يجري خلق الله تعالى فيه، وقول القائل: قام زيد وذهب عمرو بمنزلة قولهم: طال أو شاخ الغلام ومات الرجل وتحرك الشجر وسكن الحجر من غير أن يكون لهذه الأشياء فعل ولا اختيار.

قوله: «**بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه**» أي مما يكون الفاعل فيه قابلاً لا موجداً، فإن إسنادها حقيقي لا يتوقف على قصد واختيار، [كذا][3] قرره شيخ الإسلام.

قوله: «**تنفي ذلك**» أي قولهم: أن لا فعل للعبد أصلاً.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) **جهم بن صفوان** (128هـ) جهم بن صفوان السمرقندي، أبو محرز، من موالي بني راسب: رأس (الجهمية) قال الذهبي: الضال المبدع، هلك في زمان صغار التابعين وقد زرع شرا عظيما. كان يقضي في عسكر الحارث بن سريج، الخارج على أمراء خراسان، فقبض عليه نصر بن سيار، فطلب جهم استبقاءه، فقال نصر: لا تقوم علينا مع اليمانية أكثر مما قمت، وأمر بقتله، فقتل. انظر «الأعلام» ج2 ص141.

(3) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

قال الشـــارح التفتازاني «فإن قيل: بعد تعميم علم الله تعالـــى وإرادته الجبر لا زم قطعاً، لأنهما إما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع، ولا اختيار مع الوجوب والامتناع!!

قلنا: يعلم ويريد أن العبد يفعله أو يتركه باختياره، فلا إشكال.

فإن قيل: فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً، وهذا ينافي الاختيار.

قلنا: ممنـــوع، فإن الوجوب بالاختيار محقق للاختيـــار لا مناف. وأيضاً منقوض بأفعال الباري جل ذكره،..

قوله: «﴿وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ﴾[1]» فإن قيل: إن الله تعالى لا يأمر بالفحشاء فكيف قال ﴿فَلۡيَكۡفُرۡ﴾؟.

قلنا: الأمر هنا للتهديد وليس على حقيقة الأمر كما إذا هدد السيد عبده بقوله: افعل ما شئت فسوف ترى جزائك.

قوله: «**فإن قيل: بعد تعميم علم الله تعالى وإرادته**» **قال شيخ الإسلام:** أي بعد تعميم تعلق علم الله تعالى بكل شيء؛ وتعميم تعلق إرادته بكل ممكن، وهذا السؤال بيان للجبر بالنسبة في العلم إلى كل شيء وفي الإرادة إلى كل ممكن، والسؤال السابق وهو قوله: «**فإن قيل فيكون الكافر مجبورا الخ**» بيان للجبر بالنسبة إلى الموجودات فقط.

قوله: «**أو بعدمه فيمتنع**» **قال شيخ الإسلام:** فيه بحث لأن الأعدام الأزلية ليست بالإرادة لأن أثر الإرادة حادث، فالأولى أن يقال: وإلا فيمتنع. قلنا: ممنوع وفي نسخة «**لا نسلم**».

قال شيخ الإسلام: أي إن وجوب الفعل بالاختيار ينافي الاختيار.

قول «**وأيضاً منقوض بأفعال الباري**» قيل جواب ثان للسؤال المذكور، لأن أفعال

---

(1) الكهف: 29.

لأن علمه وإرادته متعلقان بأفعاله، فيلزم أن يكون فعله واجباً عليه.

فــإن قيل: لا معنى لكون العبــد فاعلاً بالاختيار إلا كونه موجــداً لأفعاله بالقصد والإرادة، وقد سبق أن الله تعالى مســتقل بخلق الأفعال وإيجادها، ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين.

قلنــا: لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته إلا أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى، وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلاً في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش، ....

الباري جل ذكره إن تعلقت بوجود الفعل فيجب وجوده أو بعدم الفعل فيمتنع وجوده ومع هذا فاعل بالاختيار لا موجب بالذات.

قال شيخ الإسلام: أي لأنها تعلق بها علمه وإرادته تعالى ومع ذلك هي اختيارية، لكن فرق بين أفعاله تعالى وأفعال العباد بأن الاختيار هو التمكن من إرادة الضد حال إرادة الفعل لا بعدها، وهذا متحقق في فعل الله فإن إرادته تعالى قديمة، وقد كان يمكن في الأزل أن تتعلق إرادته بالترك بدل الفعل بخلاف إرادة العبد فإنها محدثة تفتقر إلى مرجح وهو إرادته تعالى إيجاد مراد العبد.

قوله: «ومعلوم أن المقدور الخ» [كما لا يجوز][1] أن يكتب شخصان حرفاً واحداً.

قوله: «ومتانته» قال شيخ الإسلام: أي قوية مأخوذ من المتن وهو ما صلب من الأرض وارتفع قاله الجوهري[2].

قوله: «وبالضرورة» عطف على البرهان، أي بالرجوع إلى الوجدان.

قوله: «مدخلاً» أي بالترتيب العادي لا بالتأثير إذ لا حكم للضرورة فيه.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) انظر «الصحاح» ج2 ص158.

احتجنا في التفصـــي عن هذا المضيق إلى القول بأن الله تعالى خالق كل شـــيء والعبد كاسب.

قوله: «**احتجنا**» جواب لما، وإنما قال ذلك لأنهم لو لم يقولوا بالكسب كما هو مذهب الجبرية يلزم الإنكار للضروري وهو عين المكابرة والعناد، وإن لم يقولوا بالخلق وهو مذهب المعتزلة يلزم الإنكار للبرهان.

قوله: «في التفصي[1]» قال شيخ الإسلام بالفاء أي التخلص.

قال الجوهري: يقال: تفصى الإنسان إذا تخلص من الضيق والبلية انتهى[2]. قال قره كمال: وحاصل التفصي عن المضيق هو أن يقال إرادة العبد هي صفة مخلوقة لله تعالى هي لذاتها تكون متعلقة بالمراد؛ وهذا التعلق أمر اعتباري حاصل من جانب العبد بإرادته فقط، وليس هذا التعلق أمراً موجوداً حتى يلزم نقل الكلام إليه فيتسلسل بناء على أن كل شيء موجود فهو مخلوق الله تعالى، ثم إذا تعلقت إرادة العبد لذاتها بذلك المراد خلق الله تعالى بطريق جري العادة قدرته وفعله معا موافقين لتعلق الإرادة، فعلى هذا لا يلزم أن يكون العبد مجبوراً بل كانت أفعاله الاختيارية مفوضة إلى تعلق إرادته بتلك من غير أن يكون له احتياج إلى الداعي الذي اعتبره المعتزلة في طريقي الهارب وقدحي العطشان؛ وكما أن حصول صفة الإرادة في الباري تعالى لم يكن اختيارياً ومع ذلك كان تعلق الإرادة أمراً اختيارياً وكان لهذا التعلق مدخل في إيجاد أفعاله الاختيارية كذلك حصول صفة الإرادة في العبد لم يكن اختيارياً للعبد ومع ذلك جاز أن يكون تعلق صفة الإرادة أمراً اختيارياً حاصلاً لذاتها؛ ويكون لهذا التعلق مدخل في كسب الأفعال الاختيارية.

وبالجملة إن الله تعالى خلق في العبد صفة الإرادة شرطاً حقيقياً في حصول أفعال العبد، وخلْق القدرة علة عادية وشرطاً [عادياً][3] في حصول تلك الأفعال لا علة حقيقية؛

---

(1) **التفصي**: التخلص من الشدة، وتفصى من دينه خرج منه. انظر «التعاريف» ص193،و«المعجم الوسيط» ج2 ص298.

(2) انظر «الصحاح» ج2 ص45.

(3) مترددة في النسخة بين «عاديا» و«عاريا».

وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور الله بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب، وهذا القدر من المعنى ضروري وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار، ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل: إن الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة، والكسب مقدور وقع......

بل الخالق حقيقة هو الله تعالى، هذا هو التحقيق الذي ينبغي أن يكون مراد الأشعري، فتأمل وبالله التوفيق.

قوله: «**وتحقيقه**» أي تحقيق القول الخ.

قوله: «**وإرادته**» قيل: هو من قبيل عطف السبب على المسبب، معناه أن تعلقها يصير سبباً لأن يخلق الله تعالى في العبد قدرة مقارنة للفعل.

قوله: «**عقيب ذلك**» **قال شيخ الإسلام:** أي بالذات لا بالزمان لما سيأتي أن القدرة مع الفعل.

قال قره كمال: هذا هو التعقيب الذاتي وإلا فالقدرة مع الفعل هذا كلامه لا يخفي أن صرف الإرادة وتعلقها مقدم على وجود الفعل تقدماً زمانياً فحينئذ يكون التعقيب زمانياً، ولعل الشارح نظر إلى هذا التعقيب وبمنى كلامه صرف القدرة على التغليب.

قوله: «**من ذلك**» أي من هذا القدر، فإن الإشارة راجعة إليه.

قوله: «**عن تحقيق كون فعل العبد الخ**» أي بأي جهة يكون كسبه وبأي جهة يكون خلقه.

قوله: «**من القدرة**» بيان ما.

قوله: «**بينهما**» أي بين كسب العبد وخلق الله تعالى.

قوله: «**والكسب مقدور**» أي أثر الكسب مقدور، وقوله «**والخلق**» أي أثر الخلق، ويجوز أن يكون الكسب بمعنى المكسوب والخلق بمعنى المخلوق.

في محل قدرته والخلق مقدور وقع لا في محل قدرته، والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح انفراده.

فإن قيل: فقد أثبتم ما نسبتم إلى المعتزلة من إثبات الشركة.

قلنا: الشركة أن يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما ما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة، وكما إذا جعل العبد خالقاً لأفعاله والصانع خالقاً لسائر الأعراض والأجسام، بخلاف ما إذا أضيف أمر إلى شيئين بجهتين مختلفتين كأرض تكون ملكاً لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف، وكفعل العبد ينسب إلى الله تعالى بجهة الخلق وإلى العبد بجهة الكسب.

فإن قيل: فكيف كان كسب القبيح قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه.

قلنا: لأنه قد ثبت أن الخالق حكيم..

قوله: «في محل قدرته» قال شيخ الإسلام: الضمير للكسب والنسبة مجازية وللكاسب المدلول عليه بالكسب ومثله ضمير الخلق في قوله لا في محل قدرته.

والحاصل أن حركة زيد مثلا وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد وبكسبه في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو زيد أيضاً، فأثر الخلق والكسب وإن اختلفا واحد وقع في محل واحد.

قوله: «والخلق يصح» فكل مكسوب العبد مخلوق الله تعالى وليس كل مخلوق الله تعالى مكسوب العبد كالانفراد بخلق السموات والأرض من غير أن لكسب العبد مدخلا مثلا لا يقدر العبد على خلاف إرادة الله تعالى؛ والله تعالى قادر على خلاف إرادة العبد.

قوله: «فإن قيل: فقد الخ» أي إذا كان الخالق للفعل الله تعالى والكسب للعبد فقد الخ.

قيل: إيراد هذا السؤال بعد تحقيق القول بأن الله تعالى خالق والعبد كاسب غير موجه اللهم إلا أن يقال: إيراده بعده لبسط الكلام وتوضيحه تأمل.

لا يخلق شيئاً إلا وله عاقبة حميدة وإن لم نطلع عليها، فجزمنا بأن ما نستقبحه من الأفعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق ....

قوله: «**لا يخلق شيئاً إلا وله عاقبة حميدة**» **قال شيخ الإسلام**: أي في نفس الأمر إن لم يطلع على بعضه مع أن ذلك ليس بلازم له تعالى إذ لا يسأل عما يفعل، ولكن جرت سنته تعالى أنه يفعل الأشياء بحكم ومصالح، ولا يقال: إنها أغراض لأن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض، إذ الغرض هو ما يمتنع الفعل بدونه والله تعالى منزه عن امتناع شيء عليه بل قادر على كل شيء، وإذا فعل شيئاً لحكمة لا يمتنع عليه فعله لغير تلك الحكمة أو لا حكمة أصلا فانتفى التعليل بالأغراض.

قال العصام: فيه أنه إذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب أيضاً كذلك؛ لأن ما يترتب على المخلوق يترتب على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الإشكال.

وغاية ما يمكن أن يقال أن الإتيان بما له عاقبة محمودة مع العلم بأن له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح، وفيه أنه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة والقبيح لم يكن مستحقاً للذم.

ويمكن أن يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيعد سفها؛ والخالق يطلب بخلقه مصلحة العالم وله مصلحة فيه فتعالى عن السفه، وأن الخالق يتصرف في ملكه بما شاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سفه.

قوله: «**قد يكون له فيها حكم ومصالح**» قيل: لفظ قد للتحقيق.

قال شيخ الإسلام: أي لأنه عالم بالعواقب بخلاف العبد فإن إقدامه على ما نهي عنه قبيح لأنه لا يعلم له عاقبة حسنة، بل يعلم متجه بالنهي عنه ولو لم يعلم النهي عنه فهو قبيح في نفسه لكن لا يؤاخذ به على إقدامه عليه.

قيل: هذا ناظر إلى مذهب المعتزلة في أن العقل حاكم عندهم في حسن الأشياء وقبحها، وأما عندنا فالحاكم هو الشرع لكن الشارع هو المالك على الإطلاق، فلا قبح منه في شيء أصلا يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

الأجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكسب، فإنه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح، فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب.

«والحسن منها» أي من أفعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل، والأحسن أن يفسر بما لا يكون متعلقاً للذم والعقاب ليشمل المباح.

«برضاء الله تعالى» أي بإرادته من غير اعتراض.

«والقبيح منها» وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل.

«ليس برضاه» ....

قوله: «الأجسام الضارة» كالحيات والعقارب لدلالة تلك على وحدانية الله تعالى وكمال قدرته.

قوله: «موجبا لاستحقاق الخ» أي في الدنيا والآخرة، وأما أفعال البهائم فقد قيل: إنها لا توصف بحسن وقبح باتفاق الخصوم، وفعل الصبي مختلف فيه.

قوله: «والحسن منها» قال الجلال الدواني: فالحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع، لأن أفعال العباد كلها إما مخلوقة لله ابتداء كما قال به الشيخ وإما أن الله تعالى يوجد فيهم داعيا بإيجاد الله تعالى في العبرة واردة، ثم هما توجبان الفعل وبانضمامه تحصل الأفعال وعلى الوجهين لا يحكم العقل باستقلاله بحسن شيء منها ولا قبحه بالمعنى المذكور.

قوله: «ليشمل المباح» أي يندرج الواجب والمندوب والمباح في الحسن، والحرام والمكروه في القبح.

قوله: «برضاء الله» وهو عند أهل السنة ترك الاعتراض، فالكفر مع كونه مرادا ليس مرضيا عنده لأنه [يعترض][1] عليه.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

لما عليه من الاعتراض، قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾، يعني أن الإرادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل، والرضا والمحبة والأمر لا يتعلق إلا بالحسن دون القبيح.

«والاستطاعة مع الفعل» خلافاً للمعتزلة.

«وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل» إشارة إلى ما ذكره صاحب التبصرة من أنها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية، وهي علة للفعل،

قوله: «**لما عليه من الاعتراض**» من الله على العبد بأنك لم فعلت هذا الفعل القبيح.

قوله: «﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾[1]» أي لا يرضى لعباده المؤمنين بدليل الإضافة لله.

قوله: «**ولا يتعلق إلا بالحسن**» لأن محبته ورضاه برهان إلى كون الشيء عنده محسناً، وذلك يليق بالطاعات دون المعاصي.

قوله: «**والاستطاعة**» أي القدرة الحادثة.

قال أهل الحق: استطاعة الأفعال ثابتة للعباد وتسمى قوة وقدرة ووسعاً وطاعة، فإن هذه الألفاظ متقاربة المعاني في اللغة.

وفي عرف المتكلمين: عبارة عن معنى واحد كالأسماء المترادفة.

قوله: «**خلافاً للمعتزلة**» أي لأكثرهم؛ كذا قاله شيخ الإسلام، فإن القدرة عندهم سابقة على الفعل، واستدلوا بالنقل وهو قوله: ﴿خُذُواْ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ﴾[2]، ولو لم تكن سابقة على الأخذ لم يحسن الأمر بالأخذ؛ فإنه تعالى أمرهم بالأخذ بالقوة.

قوله: «**وهي علة للفعل**» **قال شيخ الإسلام**: أي عند صاحب التبصرة، فهي عنده علة

---

(1) الزُّمر: 7.

(2) البقرة: 63.

والجمهور على أنها شرط لأداء الفعل لا علته.

وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات، فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير، فيستحق المدح والثواب، وإن قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر، فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير، فيستحق الذم والعقاب،...

عادية، بمعنى أن العادة الإلهية اطردت بخلق الفعل مقارناً لها كما في خلق الإحراق عند ملاقاة النار.

قوله: «**والجمهور على أنها شرط**» **قال شيخ الإسلام**: أي عادي كما أن مس الملاقي للنار شرط للإحراق عادي؛ فكل من العلة والشرط عادي لكن العلة مدار وجودي والشرط مدار عدمي انتهى. أي أنها إذا وجدت وجد المعلول كالنار إذا وجدت وجد الإحراق والشرط مدار عدمي إنما يؤثر بعدمه من جانب العدم، فإنه يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته كيبس الملاقي للنار شرط للإحراق يلزم من عدم اليبس عدم الإحراق ولا يلزم من وجوده وجود الإحراق ولا عدمه فافهم.

قوله: «**قصد اكتساب الفعل**» والمراد مباشرة الفعل والإقدام عليه.

قوله: «**بعد سلامة الأسباب**» اعلم أن الاستطاعة على نوعين:

أحدهما: سلامة الآلات والمعنى من ذلك صلاحية الآلة لقبول القدرة الحقيقية، وأن تكون بحالة يصح الفعل منها عادة ولا خلاف في أنها سابقة على الفعل وهي شرط صحة التكليف عندنا، وهي المعنية بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾[1] الآية، وكذا في إخبار المنافقين عن أنفسهم ﴿لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾[2].

والثاني: حقيقة القدرة التي يتهيأ بها الفعل، وهي عرض كما يشير إليه الشارح والماتن عن قريب.

---

(1) آل عمران: 97.

(2) التوبة: 42.

ولهذا ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون السـمع، وإذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل لازمان لا سابقة عليه، وإلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الأعراض.

قوله: «**ولهذا**» أي ولأجل أن العبد هو المضيع الخ.

قوله: «**ذم الكافرين**» في سورة هود.

قوله: «**بأنهم**» لا ينطقون بقوله تعالى: ﴿مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ﴾ الآية[1].

قال شيخ الإسلام: أي لأنهم صرفوا قدرتهم إلى ضده من التضام عن الحق، فكانوا مضيعين بذلك قدرة فعل الخير الذي هو الإصغاء إلى الحق لأنهم لا يقصدون إسماع كلام الله على وجه التأمل وطلب الحق حتى يعلموه، بل يسمعون على وجه العناد.

قيل: إذ المراد نفي حقيقة القدرة لا نفي الأسباب والآلات لأنها كانت ثابتة لهم، وإنما المنفي عنهم حقيقة القدرة التي يتعلق بها الفعل.

قوله: «**وإذا كانت الاستطاعة عرضاً**» أي حادثاً [عند][2] قصد الفعل.

قوله: «**وقدرة عليه**» وهي محال، إذ القدرة علة للفعل أو شرط فيلزم وجود المعلول والمشروط بدون العلة والشرط وكلاهما محال.

قال شيخ الإسلام: لا ينتقض بالقدرة القديمة لأنها ليست من قبيل الأعراض، بل هي قديمة باقية مخالفة في الماهية القدرة الحادثة.

قوله: «**من امتناع بقاء الأعراض**» فلا تكون مستمرة إلى وجود الفعل حتى تكون مقارنة بالفعل بالزمان.

---

(1) قال الله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَمۡ يَكُونُواْ مُعۡجِزِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا كَانَ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنۡ أَوۡلِيَآءَۘ يُضَٰعَفُ لَهُمُ ٱلۡعَذَابُۚ مَا كَانُواْ يَسۡتَطِيعُونَ ٱلسَّمۡعَ وَمَا كَانُواْ يُبۡصِرُونَ ٢٠﴾ هود: 20.

(2) مترددة في النسخة بين «عند» و«عنه».

فإن قيل: لو سلم استحالة بقاء الأعراض فلا نـزاع في إمكان تجدد الأمثال عقيب الزوال، فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة.

قلنا: إنما ندعي لزوم ذلك إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة، وأما إذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنة له، ثم إن ادعيتم أنه لا بد لها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان.

وأما ما يقال: لو فرضنا بقاء القدرة الســابقة إلــى آن الفعل إما بتجدد الأمثال وإما باستقامة بقاء الأعراض، فإن قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الأولى ....

قوله: «فإن قيل» هذا السؤال من طرف المعتزلة.

قوله: «قلنا: إنما ندعي لزوم ذلك» أي لزوم الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه.

قوله: «بأنه» أي الفعل.

قوله: «من أمثال سابقة حتى» يثبت مدعاكم، وهي أن القدرة قبل الفعل.

قوله: «لا يمكن الفعل» أي يحصل الفعل بأول الخ.

قوله: «ما يحدث من القدرة» لأنها ضعيفة، فلا بد للقدرة التي يتعلق بها الفعل من أمثال سابقة حتى تتقوى القدرة، فيمكن أن يحصل الفعل بها فعليكم الخ.

قوله: «وما يقال الخ» هذا جواب آخر لقوله «**فإن قيل: لو سلم الخ**».

قال شيخ الإسلام: أي في جواب السؤال السابق.

قال ابن شريف: بدل الجواب السابق.

قوله: «بقاء الأعراض» بناء على عدم تسليم استحالة بقاء الأعراض.

قوله: «فإن قالوا» جواب «**لو فرضنا**».

فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة، وإن قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح، إذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الأعراض، فلما صار الفعل بها في الحالة الثانية واجباً وفي الحالة الأولى ممتنعاً؟ ففيه نظر، لأن القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية، وبأن حدوث كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط، ....

قوله: «تركوا مذهبهم» وهو القول بأن القدرة مقدمة على الفعل.

قوله: «حيث جوزوا» وهي تعليلية.

قوله: «بامتناعه» أي بامتناع وجود الفعل بها في الحالة الأولى.

قوله: «لزم التحكم» وإذا لزم التحكم لزم وقوع الفعل بلا استطاعة؛ وأنه باطل لما عرفت أنها علة عادية الخ.

قوله: «على الأعراض» لاستلزام قيام العرض بالعرض وهو محال.

قوله: «ففيه» أي في جواب ما يقال.

قوله: «نظر» حاصل هذا النظر أنا نختار الشق الأول من الترديد، وهو وجود الفعل في الحالة الأولى جائز لكن لا نسلم لزوم ترك مذهبهم لأن القائلين الخ.

قوله: «بامتناع المقارنة الزمانية» حتى يلزم ترك مذهبهم، أي مقارنة الاستطاعة الفعل في الزمان، وإذا كان كذلك فتكون قبلية الاستطاعة على الفعل بالذات لا بالزمان.

قال شيخ الإسلام: أي بل يقولون إن الاستطاعة يجوز أن تقارن الفعل وأن تسبقه، وهذا خلاف ما في شرح المواقف عن أكثر المعتزلة من أنهم قائلون بأنه يستحيل تعلق القدرة بالفعل حال حدوثه.

قوله: «وبأن» عطف على قوله **«بامتناع المقارنة»**، أي لا يقولون بأن الخ.

قوله: «مقرونة» حال من القدرة، أي حال كون القدرة مقرونة الخ، يعني يقولون القدرة سابقة ولكن حدوث الفعل موقوف على وجود الشرائط.

ولأنه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شـــرط أو وجود مانع، ويجب في الثانية لتمام الشرائط، مع أن القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء.

ومن هاهنا ذهب بعضهم إلى أنه إن أريد بالاســـتطاعة القدرة المستجمعة لجميع شـــرائط التأثير فالحق أنها مع الفعل، وإلا فقبله، وأما امتناع بقاء الأعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان، ....

قوله: «**ولأنه**» **قال القريمي**: وجه ثان للنظر أعطف على «**لأن القائلين**» رداً للزوم التحكم والترجيح بلا مرجح.

قال شيخ الإسلام: جواب للشق الثاني من الترديد الواقع في الجواب السابق، كما أن ما قبله جواب للشق الأول منه.

قوله: «**لتمام الشرائط**» وارتفاع الموانع، فلا يلزم ترجيح بلا مرجح.

قوله: «**ومن هاهنا**» أي من أجل جواز امتناع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرطه؛ ووجوبه في الحالة الثانية لتمام شرائطه.

قوله: «**ذهب بعضهم**» هو الإمام الرازي، وبيَّن الكمال حاصل كلامه.

قوله: «**فالحق أنها مع الفعل**» أي فمذهب أهل الحق أولى.

قوله: «**وإلا**» أي وإن لم يرد بالاستطاعة الاستطاعة المذكورة، أي إن أريد القدرة لا مع الشرائط فمذهب المعتزلة أولى.

قوله: «**وأما امتناع بقاء الخ**» كأنه جواب سؤال مقدر على اختيار الشق الثاني باعتبار أحد شقيه، أعني بقاء الأعراض لا باعتبار الشق الآخر، أعني تجدد الأمثال.

قال شيخ الإسلام: جواب ما يقال قد قدمتم أن سبق القدرة على الفعل يستلزم وقوعه بلا قدرة لامتناع بقاء الأعراض، وما ذكرتموه هنا ينفي ذلك.

وتقرير الجواب أن الخصم لا يسلم امتناع بقاء الأعراض لأنه مبني على مقدمات كل منها قابل للمنع.

وهي أن بقاء الشـــيء أمر محقق زائد عليه، وأنه يمتنع قيام العرض بالعرض، وأنه يمتنع قيامهما معاً بالمحل.

ولما اســـتدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلـــف بالإيمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت، فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل، أشار إلى الجواب بقوله: «ويقع هذا الاسم» ....

قوله: «وهي أن بقاء الشيء الخ» هذه المقدمة الأولى.

قال شيخ الإسلام عند قول الشارح «**زائد عليه**»: أي على وجوده، واحتج له بأن الوجود محقق بدونه كما في آن الحدوث ووجه الصعوبة أنه متعرض إجمالا بالحدوث، فإن الوجود يتحقق بعده بدونه بناء على أنه الخروج من العدم إلى الوجود كما هو مذهب الأشعري؛ لا المسبوقية بالعدم مع أنه ليس بزائد وجودي [ونقضه][1] لا بأن تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها وجودية كتجدد معية الباري تعالى مع الحوادث لجواز الاتصاف بالعدميات.

قوله: «وأنه يمتنع قيام العرض» هذه المقدمة الثانية

قوله: «وأنه يمتنع قيامها» أي العرضين الخ هذه المقدمة الثالثة.

قال شيخ الإسلام: أي قيام الشيء وبقائه بمعنى تبعيتهما للمحل في التحيز، وبيانه أنه لو جاز قيامها معا لم يكن جعل أحدهما صفة للأخرى أولى من العكس [قيل][2] كون البقاء صفة للمحل لا العرض، ووجه الصعوبة فيه أن تابع الشيء في التحيز يجوز أن يكون ناعتا للآخر بخصوصية ذاتية بينهما بل الحاصل كذلك، إذ لا معنى لكون مثل السواد ناعتا للبقاء؛ بل يجب أن يكون البقاء ناعتا لمثل السواد وهو ظاهر.

قوله: «حينئذ» أي حين التكليف.

---

(1) في النسخة كأنها «وتغصب». انظر «المواقف» ج3 ص148.

(2) مترددة في النسخة بين «قيل» و«قبل».

يعني لفظ الاستطاعة (على سلامة الأسباب والآلات والجوارح) كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾.

فإن قيل: الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الأسباب والآلات ليس صفة له، فكيف يصح تفسيرها بها؟

قلنا: المراد سلامة الأسباب والآلات له، والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال: ....

قوله: «**يعني لفظ الاستطاعة**» لأنه إما مشترك أو حقيقة ومجاز لأنه إن كان سلامة الأسباب سبباً لخلق الله الاستطاعة أطلق عليها لفظ الاستطاعة تسمية للسبب باسم المسبب تأمل.

قوله: «**والجوارح**» عطف تفسير فيكون للاستطاعة مدلولان: أحدهما القدرة المذكورة، والثاني سلامة الأسباب الخ.

قوله: «﴿**مَنِ ٱسْتَطَاعَ**﴾» من بدل من الناس بدل البعض من الكل لا فاعل الحج، وفسر النبي ﷺ الاستطاعة بالزاد والراحلة والاستطاعة في الآية هي الزاد والراحلة وأمن الطريق وغير ذلك لا حقيقة القدرة.

قوله: «**فإن قيل: الاستطاعة صفة المكلف**» أن يقال المكلف يستطيع.

قوله: «**وسلامة الأسباب**» **قال شيخ الإسلام:** إذ لا يقال: المكلف سلامة الأسباب وحاصل الجواب أنه وإن لم يصح الحمل بهو هو فالحمل بمعنى [ذو][1] وهو صحيح أن يصح أن يقال: المكلف ذو سلامة الأسباب. واعترض ابن قاسم على الكمال فراجعه وتأمل.

قوله: «**قلنا: المراد سلامة أسبابه**» يعني أن للمكلف وصفاً نسبياً يكون من أحوال ما هو متعلق المكلف لا وصفاً ذاتياً يكون من أحوال نفسه يعبر عنه بلفظ مجمل دال

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

هو ذو سـلامة الأسـباب، إلا أنه لتركبه لا يشتق منه اسـم فاعل يحمل عليه، بخلاف الاستطاعة.

(وصحة التكليف تعتمد هذه الاسـتطاعة) التي هي سلامة الأسباب والآلات، لا الاسـتطاعة بالمعنى الأول. فإن أريد بالعجز عدم الاسـتطاعة بالمعنى الأول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز، وإن أريد..

على النسبة ضمناً هو لفظ الاستطاعة، وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحاً وهو سلامة الأسباب.

قوله: «ذو سلامة الأسباب» أشار إلى جواب سؤال مقدر وهو أن يقال: إن الاستطاعة وصف ذاتي وإلا لما صح تفسيره بقولنا «**ذو سلامة**»، فأجاب بأن ذلك لصحة الحمل لا لصحة التفسير، وذلك لأن في الأوصاف الإضافية لا يحمل على موصوفها إلا بواسطة ذو، فيقال: رجل ذو مال وأمثال هذا كثيرة.

قوله: «إلا أنه» أي الوصف الذي هو سلامة الأسباب.

قوله: «تعتمد» أي تتوقف على الخ.

قوله: «فإن أريد» أي أراد المعتزلي.

قوله: «عدم الاستطاعة بالمعنى الأول» وهي حقيقة القدرة التي بها الفعل.

قوله: «فلا نسلم استحالة الخ» قال محيي الدين: سلمنا الملازمة ولا نسلم بطلان اللازم، وإنما يسلم الملازمة لظهور [إذ][1] لو لم تكن الاستطاعة بمعنى القدرة التي بها الفعل [قبل][2] الفعل والتكليف قبله لزم تكليف من لا يكون مستطيعاً بهذه الاستطاعة، وقوله: «**ولا نسلم بطلان اللازم**» وهو تكليف العاجز لجواز أن يكون التكليف لسلامة الأسباب والآلات لأن انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام.

---

(1) في النسخة «ان».

(2) مترددة في النسخة بين «قيل» و«قبل».

بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز أن يحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات وإن لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل.

وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان، ولا اختلاف إلا في التعلق، وهو لا يوجب الاختلاف..

قال شيخ الإسلام: أي لأنها إنما تكون لو وجب المأمور به فورا وهو لا يجب فورا.

قوله: «**بالمعنى الثاني**» وهو سلامة الأسباب.

قوله: «**فلا نسلم لزومه**» أي لزوم تكليف العاجز.

قال محيي الدين: فإن الاستطاعة على كل شقي الترديد؛ بمعنى القدرة البتة.

قوله: «**لجواز أن الخ**» هذا سند المنع.

قال شيخ الإسلام: لما ذكره لجواز أن يجعل الخ.

قوله: «**وقد يجاب**» أي عما قيل لو لم تكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز.

قوله: «**بأن القدرة صالحة**» **قال شيخ الإسلام:** أي على [سبيل][1] الهدى لوضع الجبهة على الأرض، فإنه إذا كان لله تعالى سمي طاعة وإن كان لغيره سمي معصية مع أنه في الحالين واحد.

قوله: «**عند أبي حنيفة**» أما عند الأشعري فالقدرة الواحدة لا تصلح للضدين بناء منه على أن القدرة مع الفعل لا قبله، وإلا لزم اجتماع الضدين لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما، وأنت خبير بأنه لا خلاف بينهما في المعنى لأن صلاحية القدرة للضدين عند أبي حنيفة على سبيل البدل وعلى صلاحيتها لهما عند الأشعري على سبيل المعية.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

في نفس القدرة، فالكافــر قادر على الإيمان المكلف به، إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر وضيــع باختياره صرفها إلى الإيمان، فاســتحق الذم والعقــاب. ولا يخفى أن في هذا الجواب تســليماً لكون القدرة قبل الفعل، لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر تكون قبل الإيمان لا محالة.

فــإن أجيب بأن المراد أن القــدرة وإن صلحت للضدين لكنهــا من حيث التعلق بأحدهما لا تكون إلا معه حتى أن ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هــي القدرة المتعلقة به، وأما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين.

قوله: «في نفس القدرة» وإذا ثبت نفس القدرة واحدة ثبت أن القدرة حاصلة عند تكليف الكافر على الإيمان.

قوله: «ولا يخفى أن الخ» إشارة من طريق الشارح إلى رد هذا الجواب.

قوله: «تسليماً لكون القدرة الخ» قال شيخ الإسلام: وهو مدعى المعتزلة، فلا يضرهم مع سلامة مدعاهم أن هذا الشيء من تكليف العاجز انتهى. فكيف يكون رد الاستدلال لهم؟.

قوله: «فإن أجيب» أي عن هذا الاعتراض وهو قوله «**لا يخفى الخ**».

قال البردعي: محصل الجواب أنا لا نسلم أن هذا الجواب تسلماً لكون القدرة التي ادعيت أنها مقارنة للفعل قبل الفعل، بل المراد بالقدرة في محل النزاع هي القدرة المتعلقة بالفعل، وهذا لا يكون إلا مقارناً إلى القدرة المطلقة حتى يلزم أن تكون القدرة قبل الفعل.

قوله: «متعلقة بالضدين» فالتسليم باق بحاله، وأما قوله «**وأما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين**» فليس بشيء، إذ ليس يوجد في العبد قدرتان أحدهما نفس القدرة وثانيهما القدرة المتعلقة، قره كمال.

قلنا: هذا مما لا يتصور فيه نـزاع، بل هو لغو من الكلام، فليتأمل.

قوله: «**قلنا: هذا**» وفي نسخة «**قلت: هذا**». قال محيي الدين: أي قولهم القدرة المقارنة للفعل هي القدرة المتعلقة بها الخ.

قال شيخ الإسلام: أي كون القدرة من حيث تعلقها بالإيمان لا تكون إلا معه، ومن حيث تعلقها بالكفر لا تكون إلا معه بها الخ.

قوله: «**لا يتصور فيه نزاع**» أي ليس النزاع في القدرة التي تقارن بالفعل وتتعلق به؛ بل في التي صلحت لأن تكون مناطاً للفعل هل تتقدم عليه أم لا؟.

قال أحمد [الجندي][1]: بل النزاع في أن القدرة بالفعل والترك هل متقدمة على الفعل أو الترك أو مقارنه [لهما؟. وأنت قد أثبتت][2] قدرة غير هذه.

قال شيخ الإسلام: إذ المعتزلي وغيره لا ينازع أحد منهما في كون القدرة من قبيل تعلقها بحيثية يعتد بها.

قوله: «**بل هو لغو الخ**» لأن قوله «**أن ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل**» لا يكون له معنى مفيد لأن المقارن للفعل لا بد أن يكون متعلقاً بالفعل.

قال محيي الدين: حيث قال بمقارنة التعلق أولاً ويتقدمه آخر حيث قال: «**متقدمة متعلقة بالضدين**» نقل منه لأن قوله: «**يصلح للضدين**» يقتضي أن تكون القدرة متقدمة على الضدين، وقوله «**لكنها من حيث التعلق بأحدهما لا تكون إلا معه**» [فهو][3] لا طائل تحته، أما أولاً: فلكون النزاع في القدرة لا في التعلق، وأما ثانياً: فلأن المراد بالاستطاعة سلامة الأسباب والآلات لما مر؛ فلا معنى لاعتبار التعلق فيه فيكون لغو من الكلام انتهى.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(3) غير واضحة في النسخة.

(ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) سواء كان ممتنعاً في نفسه كجمع بين الضدين أو ممكناً في نفسه لكن لا يمكن للعبد كخلق الجسم، وأما ما يمتنع بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر إلى نفسه، ....

قوله: «ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه» قيل: إن العقل كالنقل يدل على أن التكليف بما ليس في الوسع غير جائز لأن فائدة وجوبه إما الأداء كما هو مذهب المعتزلة والابتلاء كما هو مذهبنا، ولا يتصور الأداء والابتلاء في العاجز، أما الأداء فظاهر وأما الابتلاء فإنما يتصور في أمر لو أتى به يثاب عليه، ولو امتنع يعاقب عليه، وذلك إنما يتصور في الممكن دون الممتنع.

قال شيخ الإسلام: حاصله أن ما لا يطاق ثلاثة أنواع: الأول: ما هو محال عقلاً وعادة كالجمع بين الضدين، الثاني: ما هو ممكن عقلاً محال عادة كالمشي من الزمن والطيران من الإنسان؛ ومثله الشارح بخلق الجسم فإنه في نفسه ممكن لأنه تعالى قد فعله غير أنه ممتنع على غيره عادة، الثالث: ما هو محال لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه أو إرادته له أو إجباره به وإن كان مع قطع النظر عن ذلك ممكناً ولم يقع التكليف بالأولين ووقع بالثالث اتفاقاً وإلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفاً بالإيمان وترك الكبائر وخالف هذا عدم التكليف بالممكن السابق لأنه في وسع المكلف ظاهراً بخلاف ذلك.

قوله: «بالنظر إلى نفسه» فإن قيل: [لما][1] علم الله عدم إيمان الكافر وأراد عدمه فما فائدة التكليف؟.

قلنا: لما علم الله تعالى في الأزل أن الكافر يخالف أمره ولا يؤمن باختياره بل يترك المنهي عنه فيتحقق بذلك العذاب الأليم والخلود في النار ولا يتحقق هذا بدون الأمر والنهي، فاقتضت الحكمة [يريد][2] أن لا يؤمن بل يكفر ليتحقق ما علم كما علم، ونظيره

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

ثم عدم التكليف بما ليس في الوسـع متفق عليه، كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ ....

في الشاهد عبد لا يطيع مولاه ويخالف أمره وهو يريد تعذيبه ويعلم أنه لو عذبه يلومه الناس على ذلك فأراد أن يظهر على الناس استحقاق عبده للتعذيب؛ فإنه يأمره بحضرتهم ويريد أن يعصيه ليتحقق [علمه][1] فيه ويظهر عدله في تعذيبه ويكون به حكماً.

قوله: «ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه» قال شيخ الإسلام: ما ذكره من الاتفاق على عدم التكليف بما ليس في الوسع منتقد، فقد حكى الإمام الرازي فيه خلافاً انتهى.

قال الكمال: وذكر من أدلة القائلين بالوقوع أنه تعالى أمر أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان تصديق الرسول في جميع ما جاء به عن الله، ومنه أنه لا يؤمن لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ ١٠٣﴾[2] الخ ما حرره.

قال بعض الفضلة: لا دلالة في هذه الآية لعدم إيمانه حتى على فرض أنها نزلت فيه لأن ذلك لم يتواتر، ولا بد في الدليل هنا أن يكون مفيدا للقطع وإلا يستدل أيضاً لعدم إيمانه بقوله تعالى: ﴿تَبَّتۡ يَدَآ أَبِي لَهَبٖ وَتَبَّ ١﴾ إلى قوله: ﴿سَيَصۡلَىٰ نَارٗا ذَاتَ لَهَبٖ ٣﴾[3] لأنه لا يلزم من جميع ما ذكر في ذلك أنه لا يؤمن فتأمل.

ثم رأيت الشيخ أحمد بن قاسم ذكر أنه لا دلالة فيما استدل به الكمال لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ ١٠٣﴾، وأطال الخيالي الكلام في هذا المقام فراجعه.

---

(1) في النسخة «علم».

(2) يوسف: 103.

(3) قال الله تعالى: ﴿تَبَّتۡ يَدَآ أَبِي لَهَبٖ وَتَبَّ ١ مَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ٢ سَيَصۡلَىٰ نَارٗا ذَاتَ لَهَبٖ ٣﴾ المسد: 1 – 3.

والأمر في قوله تعالـى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ﴾ للتعجيز دون التكليف، وقوله تعالى حكاية عن حـال المؤمنين: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ ليس المـراد بالتحميل هو التكليف، بل إيصـال ما لا يطاق من العوارض إليهم، وإنما النـزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي، وجوزه الأشعري لأنه لا يقبح من الله تعالى شيء.

وقد يسـتدل بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ علـى نفي الجواز، وتقريره: أنه لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال، ....

قوله: «والأمر في قوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى﴾[1]» جواب سؤال مقدر وهو أن يقال: أمر الملائكة بالإنباء عن أسماء هؤلاء وهذا تكليف بما لا يطاق لأن علم الأشياء ليس في وسعهم، وهذا يدل على جواز التكليف بما ليس في الوسع.

قوله: «**وقوله تعالى حكاية**» إشارة إلى جواب سؤال مقدر وهو أن يقال: إن هذه الآية تدل على جواز التكليف بما لا يطاق، إذ لو كان ممتنعا لكان طلبهم عبثا.

قوله: «**ليس المراد بالتحميل هو التكليف**» **قال شيخ الإسلام**: جواب ما قيل إدخال هذه الآية هنا سهو، فإنها لا توهم وقوع التكليف بما لا يطاق بل توهم جوازه فدعى الله أن لا يوقعه.

قوله: «**وإنما النزاع في الجواز**» قال قره كمال: فإن النزاع بيننا وبين المعتزلة إنما كان في جواز التكليف بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد بخلاف التكليف بما يمتنع في نفسه، إذ لا نزاع بيننا وبينهم في عدم جوازه انتهى. هذا مبني على تقييد الإمكانين كما في الخيالي فتأمل.

قال شيخ الإسلام: أي من أنه هل يجوز عقلا التكليف بالنوعين الأولين انتهى، وهما [كالممتنع][2] في نفسه والممتنع عادة مع كونه ممكنا في نفسه عقلا.

قوله: «**بناء على القبح العقلي**» لأن التكليف بالشيء استدعاء حصوله، واستدعاء ما

---

(1) البقرة: 31.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

ضرورة أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم، تحقيقاً لمعنى اللزوم، لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى، وهو محال، وهذه نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وإرادته واختياره بعدم وقوعه. وحلها أنا لا نسلم أن كل ما يكون ممكناً في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال، وإنما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير، وإلا لجاز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير، ....

لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم.

قوله: «ضرورة أن استحالة» علة لانتفاء اللزوم وهو انتفاء جواز التكليف بانتفاء اللازم، أعني عدم لزوم المحال من فرض وقوعه.

قوله: «استحالة اللازم» وهو كذب بالكلام.

قوله: «استحالة الملزوم» وهو جواز التكليف.

قوله: «تحقيقاً» علة الضرورة إيجاب استحالة اللازم استحالة الملزوم.

قوله: «لزم كذب كلام الله» أي وهو قوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1].

قوله: «وهو محال» لأن الله تعالى أخبر بعدم وقوعه، وكلما كان كذلك لا يجوز وإلا لزم إمكان كذب كلام الله تعالى وهو محال، وإنكار المحال محال.

قوله: «وحلها» أي النكتة. قيل: هذا نقض إجمالي على تقرير الاستدلال، وقيل: إجمالي بالتخلف وما في الشرح تفصيلي.

قوله: «أنا لا نسلم» لأن إيمان الكافر يمكن كالتكليف بما في نفسه.

قوله: «الامتناع بالغير» كما أن التكليف بما ليس في الوسع ممكن يمتنع بسبب تعلق إخبار الله بعدمه.

قوله: «وإلا» أي وإن عرض له الامتناع بالغير.

---

(1) البقرة: 286.

ألا ترى أن الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلق المعلول عن علته التامة، وهو محال.

والحاصل أن الممكن في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته، وأما بالنظر إلى أمر زائد على نفسه فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال.

(وما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب إنسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر إنسان) قيد بذلك ليصح محلاً للخلاف في أنه هل للعبد صنع فيه أم لا، (وما أشبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق لله تعالى) لما مر أن الخالق هو الله تعالى وحده، وأن كل الممكنات مستندة إليه لا واسطة. والمعتزلة لما أسندوا بعض الأفعال إلى غير الله تعالى قولا: إن كان الفعل صادراً عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة وإلا فبطريق التوليد،..

قوله: «ألا ترى» سند للمنع. قيل: إشارة إلى مثال آخر لنفي الشرطية الكلية، أي لو كان جائزاً الخ، أي كلما كان ممكناً في نفسه لزم من فرض وقوعه محال وليس بممكن.

قوله: «عن علته التامة» وهي جميع ما يتوقف عليه من وجود الأسباب والشرائط وانتفاء الموانع، وهي هنا القدرة والاختيار.

قوله: «والحاصل» أي حاصل الحل أن تكليف العاجز جائز في نفسه لكن لزوم كذب الخ يمنع ذلك.

قوله: «والانكسار» أي وما يوجد بالانكسار.

قوله: «قيد بذلك» أي قيد كلاً من الضرب والانكسار بصدوره من الإنسان ليصلح محلاً للنزاع، إذ الانكسار الحاصل بسقوط الزجاج على الحجر بخلق الله تعالى وفاقاً.

قوله: «ما أشبهه» أي المذكور من الألم والانكسار كحركة المفتاح المتولدة من حركة اليد والسقوط المتولد من الدفع ونحو ذلك مما لا ينحصر.

قوله: «وحده» تأكيد للحصر المستفاد من هو.

ومعناه أن يوجـــب الفعل لفاعله فعلاً آخر كحركة اليد توجــب حركة المفتاح، فالألم متولد من الضرب والانكســـار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى، وعندنا الكل بخلق الله تعالى.

(لا صنع للعبد في تخليقه) والأولى أن لا يقد بالتخليق، لأن ما يســـمونه متولدات لا صنع للعبد فيه أصلاً، أما التخليق فلاســـتحالته من العبد، وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائماً بمحل القدرة، ولهذا لا يتمكن ا العبد ....

قوله: «**معناه أن يوجب الخ**» عبارة الدواني وهو أن يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر عنه كحركة المفتاح الصادر بسبب حركة اليد، ويقابله المباشرة؛ وهو أن يصدر منه فعل بلا واسطة فعل آخر.

ثم قال: فلعلهم أرادوا بالفعل هاهنا هو الأثر المرتب على الفعل، وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه.

قوله: «**في تخليقه**» أي في تخليق يفعل الذي يتفرع على فعل آخر، والأولى أن لا يفيد لما فيه من إيهام أن للعبد صنيعا فيه من جهة الاكتساب؛ وفيه بحث لأن قوله «**لا صنع للعبد في تخليقه**» معناه لا صنع للعبد أصلاً لا خلقاً ولا كسباً في إيجاد الله تعالى إياه، فلا مجال للإيهام على هذا [التقدير][1] حتى يكون عدم التقييد بالتخليق أولى.

قوله: «**فلاستحالة اكتساب ما ليس بمحل للقدرة**» قال الخيالي: مع أنا نعلم بالضرورة الوجدانية، أي حالنا بالنسبة إلى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات انتهى.

قال قره كمال: إشارة إلى جواب ما قيل هذا منقوض بالألم الحاصل بضرب الإنسان يده على حجر عظيم فحصل في يده الألم، فإن هذا الألم حاصل في محل القدرة وهو اليد فيتبقى أن يكون للعبد صنع في اكتساب هذا الألم بخلاف ما إذا ضرب يده على إنسان آخر فحصل الألم في ذلك الإنسان الآخر، فإن هذا الألم الثاني ليس في

(1) في النسخة كأنها «التقرير».

من عدم حصولها بخلاف أفعاله الاختيارية.

(والمقتــول ميت بأجله) أي الوقت المقدر لموته، لا كما زعم بعض المعتزلة من أن الله تعالى قد قطع عليه الأجل. لنا أن الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد، وبأنه ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٣٤﴾﴾.

محل القدرة فينبغي أن لا يكون للعبد صنع في اكتسابه؛ فأجاب بأنه لا فرق بين الألمين بالضرورة والاكتساب في الثاني قطعا فلا اكتساب في الأول أيضا.

قوله: «**لا يتمكن العبد من عدم حصولها**» أي حصول المتولدات إذ لا يقدر العبد على أن يضرب ولا يتألم العبد.

قال شيخ الإسلام: أي الآثار السابقة من حركة المفتاح والألم والانكسار، والاعتراض بأن وجوب الصدور إنما يكون باختيار مباشرة الأسباب فلا ينافي كونه مكتسبا بواسطة السبب لا يؤثر في مراد الشارح.

قوله: «**ميت بأجله**» الباء ظرفية، أي موته كائن في الوقت الذي علم الله في الأزل أنه يموت فيه.

قوله: «**من الله قد قطع عليه الأجل**» **قال شيخ الإسلام:** صوابه الموافق للمنقول عنهم أن يقول من أن القائل قطع عليه الأجل لأن مذهبهم أن المتولد في أفعالهم ليس مخلوقا له تعالى كالأفعال نفسها فإنها عندهم ليست مخلوقة له تعالى بل لهم.

قوله: «**قد حكم بآجال العباد**» أي بنحو قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾[1].

قوله: «**وبأنه**» عطف على قوله «**بآجال**» أي حكم بأنه﴿ لَا يَسْتَأْخِرُونَ ﴾ الآية.

قوله: «﴿وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾» **قال شيخ الإسلام:** عطف على الجملة الشرطية لا على جملة الجزاء فلا تتقيد بالشرط، فيكون المعنى لا يستقدمون على أجلهم قبل مجيئه

---

(1) الأعراف: 34.

واحتجت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر، وبأنه لو كان ميتاً بأجله لما استحق القاتل ذماً ولا عقاباً ولا دية ولا قصاصاً، إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه.

والجواب: أن الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة، لكنه علم أنه يفعلها فيكون عمره سبعين سنة، فنسبت هذه الزيادة إلى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى أنه لولاها لما كانت تلك الزيادة.

وعن الثاني: أن وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبد لارتكابه المنهي، وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة، فإن القتل فعل القاتل كسباً، وإن لم يكن له خلقاً، والموت قائم بالميت مخلوق لله تعالى، لا صنع فيه

وإذا جاء أجلهم لا يستأخرون انتهى. ولو تقيد بالشرط كأن المعنى إذا جاء أجلهم لا يستقدمون مع أنه لا يتصور الاستقدام عنه مجيئه فلا فائدة في نفيه.

قوله: «واحتجت المعتزلة» قال شيخ الإسلام: أي تنبيهاً واستشهاداً لا احتجاجاً حقيقياً لأنهم يدَّعون في ذلك الضرورة.

قوله: «بالأحاديث الواردة» قال شيخ الإسلام: أي كحديث الشيخين **«من أحب أن يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره»** أي يؤخر في أجله **«فليصل رحمه»**[1].

قوله: «والجواب عن الأول» قال شيخ الإسلام: هذا الجواب كما قال في شرح المقاصد: يعود إلى القول بتعدد الأجل، فالجواب الحق هو أن تلك الأحاديث آحاد فلا تعارض القطعي، أو أن المراد الزيادة بحسب الخير والبركة أو بالنسبة إلى ما أثبتته الملائكة في صحفهم، فقد ثبت فيها الشيء مطلقاً وهو في علم الله مقيد ثم يؤول إلى موجب العلم واليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴿٣٩﴾﴾[2].

قوله: «فإن القتل» علة لقوله «وكسبه الفعل».

---

(1) انظر «صحيح البخاري» ج5 ص2232، و«صحيح مسلم» ج8 ص8.

(2) الرعد: 39.

للعبد تخليقاً ولا اكتساباً. ومعنى هذا على أن الموت وجودي بدليل قوله تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ ﴾ والأكثرون على أنه عدمي، ومعنى خلق الموت قدره.

(والأجل واحـــد) لا كما زعم الكعبي أن للمقتول أجلين: القتل والموت، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت، ولا كما زعمت الفلاســفة أن للحيوان أجلاً طبيعياً وهو وقت موته بتخلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين، وآجالاً اخترامية على خلاف مقتضى طبيعته بحسب الآفات والأمراض.

(والحرام رزق) لأن الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان ....

قوله: «**ومعنى هذا**» أي كون الموت مخلوقا لله تعالى أولا.

قوله: «**على أن الموت وجودي**» **قال شيخ الإسلام:** أي كيفية يخلقها الله تعالى في الحي تضاد الحياة.

قوله: «**والأكثرون على أنه عدمي**» **قال شيخ الإسلام:** بمعنى أنه عدم الحياة عما اتصف بها، فالتقاتل بين الموت والحياة على هذا تقابل الملكة والعدم على الأول تقابل التضاد.

قوله: «**ومعنى خلق الموت قدره**» فيكون التقدير أعم من الخلق لأنه يتعلق بالموجود والمعدوم لأن العدمي لا يحتاج إلى المحل والموجود لا يتعلق إلا بالموجود دون المعدوم.

قوله: «**لا كما زعم الكعبي**» إلى قوله «**القتل والموت**» يعني الموت بالقتل والموت بدونه.

قوله: «**أجلاً طبيعياً**» الأجل الطبيعي عبارة عن مائة وعشرون سنة.

قوله: «**اخترامية**» اخترم الدهر القوم وخرمهم أي أقطعهم.

قوله: «**لأن الرزق**» بكسر الراء اسم لما يرزق به وبالفتح المصدر.

وقيل: هو في اللغة الحظ والنصيب، وقيل: هو الإعطاء.

فيأكلـــه، وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً، وهذا أولى من تفســـيره بما يتغذى به الحيوان، لخلوه عن معنى الإضافة إلى الله تعالى، مع أنه معتبر في مفهوم الرزق.

وعند المعتزلة الحرام ليس برزق، لأنهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك، وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به، وذلـــك لا يكون حلالاً. لكن يلزم على الأول أن لا يكون ما يأكله الـــدواب رزقاً، وعلى الوجهين: أن من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلاً. ومبنى هذا الاختلاف على أن الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق، وأنه لا رازق إلا الله وحده، وأن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام، ....

قوله: «**فيأكله**» المراد فيتناوله ليتناول غير المأكول كالمشروب والملبوس، ومن ثم قال في المقاصد: الرزق ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان مما ينتفع به.

قوله: «**على الأول**» من تفسيري المعتزلة.

قوله: «**أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقا**» وهو خلاف قوله تعالى ﴿۞ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾[1]، والدواب لا يتصور لها الملك.

قال محيي الدين: وكذلك يلزم أن لا يكون ما يأكل الضيف من بيت المضيف رزقا لعدم كونه مملوكا له إلا أن يكون وضعه بين يديه تمليكا له إياهم.

قوله: «**وعلى الوجهين: أن من أكل الحرام الخ**» وهو خلاف الإجماع مع أنه أجيب عنه بأنه تعالى قد ساق إليه كثيراً من المباحات، إلا أنه أعرض عنه بسوء اختياره وبأنه منقوض بمن مات ولم يأكل حراماً ولا حلالاً.

قوله: «**على أن الإضافة إلى الله معتبرة**» أي عندنا وعندهم، فلو لم تعتبر لما امتنع عليهم أن يقولوا: إن الحرام يكون رزقا لأنه ليس في نسبة إلى غير الله قبيح.

قوله: «**وأن العبد يستحق الذم والعقاب**» يعني قالت المعتزلة: إذا كان الحرام رزقاً يكون مستنداً إلى الله تعالى ولا يكون العبد مستحقاً للذم والعقاب بأكل الحرام، لأن ما يكون مستنداً إلى الله لا يكون قبيحاً ومرتكبه لا يستحق الذم.

---

(1) هود: 6.

وما يكون مستنداً إلى الله تعالى لا يكون قبيحاً، ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب.

والجواب: أن ذلك لسوء مباشرة أسبابه باختياره.

(وكل يستوفي رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً) لحصول التغذي بهما جميعاً.

(ولا يتصور أن لا يأكل إنسان رزقه أو يأكل رزق غيره) لأن ما قدره الله غذاء لشخص يجب أن يأكله ويمتنع ....

والحال أن من أكل الحرام يكون مستحقاً للذم والعقاب، فعلم أن الحرام لا يكون رزقاً ولا مستنداً إلى الله تعالى.

قوله: «**وما يكون مستنداً الخ**» هو من كلام المعتزلة، وهو منشأ الخلاف في الحقيقة، وهو مبني على ما ذهبوا إليه من أن إرادة القبيح قبيحة وجوابها منع القبيح لما مر من أن القبيح فعل المنهي لا إرادته ومنع عدم استحقاق الذم والعقاب لا لذاتها يصح لو لم يكن العبد مرتكباً للنهي مكتسباً للقبيح من الفعل، سيما في مباشرة الأسباب بالاختيار.

قوله: «والجواب: أن ذلك [لسوء][1] الخ» قال في الشرح: لأن السعي في تحصيل الرزق قد يجب، وقد يجب ذلك عند الحاجة، وقد يستحب ذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعلى عياله، وقد يباح وذلك عند قصد التكثر من غير ارتكاب المنهي، وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة ونحوهما.

قوله: «**أسبابه باختياره**» قيل الضميران راجعان إلى العبد.

قوله: «**وكل**» أي وكل واحد من الإنسان.

قوله: «**لحصول التغذي بهما**» أي ونحوه من الارتفاق بلبس [وغيره][2] عن الله تعالى إياهما للمتغذي.

قوله: «**ولا يتصور**» أي يمكن.

---

(1) في النسخة كأنها «سفه».

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

أن يأكله غيره، وأما بمعنى الملك فلا يمتنع.

(والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء، لأنه الخالق وحده. وفي التقييد بالمشيئة إشارة إلى أنه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق، لأنه عام في حق الكل، ولا الإضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاً أو تسميته ضالاً، إذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى.

نعم؛ قد تضاف الهداية إلى النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ **مجازاً بطريق التسبب، كما تسند إلى القرآن،** ....

قوله: «أن لا يأكل إنسان رزقه» لأنه لا معنى لكونه رزقه إلا أنه مأكوله.

قوله: «وأن يأكل غيره» أي غير ذلك الإنسان.

قوله: «رزقه» أي الإنسان، لأن ما قدره الله تعالى مأكولا لإنسان يجب أن يأكله ويمتنع أن يأكله غيره.

قال شيخ الإسلام: وفي نسخة **«أو يأكل رزق غيره»**.

قوله: «لأنه الخالق» علة للحصر المستفاد من كلامه.

قوله: «عبارة عن وجدان العبد» قيل: لأن باب الأفعال قد يجيء بمعنى الوجدان كقولهم: أبخلته أي وجدته بخيلا، وقد يجيء بمعنى النسبة وهو المراد بالتسمية هاهنا كقولهم: أكفرته أي نسبه إلى الكفر.

قوله: «وفي التقييد» أي وفي تقييد المصنف الضلالة والهداية بالمشيئة.

قوله: «إذ لا معنى لتعليق ذلك الخ» أي لا معنى لأن يقال مثلا: الله تعالى يجد من يشاء ضالا أو يسمي من يشاء ضالا خصوصاً على أصل المعتزلة، فإنهم كانوا يقولون: إن العبد مستقل في أفعاله لا تتعلق بها مشيئة الله تعالى، وكانوا يقولون بالحسن والقبح والعقليين، وكذا لا معنى لأن يقال الله تعالى يبين طريق الحق لمن يشاء وذلك لأن بيان طريق الحق عام لجميع العباد؛ فلا معنى لتقييده بمشيئة الله تعالى.

قوله: «نعم؛ قد تضاف الهداية الخ» مثال الإضافة إلى النبي ﷺ ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ

وقد يسند الإضلال إلى الشيطان مجازاً كما يسند إلى الأصنام.

ثم المذكور في كلام المشايخ أن الهداية عندنا خلق الاهتداء، وعند المعتزلة بيان طريق الصواب، ....

﴿إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾[1]، ويقال: أسندها إلى القران ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾[2].

قوله: «**وقد تسند الضلالة الخ**» مثاله ﴿وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ﴾[4]. ومثال إضلال [الأصنام][5] ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾[6] والمجاز فيها مجاز عقلي من إسناد الفعل إلى غير ما هو له لكونه سبباً في حصوله.

قوله: «ومثل [هذا الخ][7]» جواب عن سؤال مقدر تقديره: إذا كان الاهتداء بخلق الله تعالى فكيف قوله: فلم يهتد له معنى لأن معناه حينئذ خلق ولم يخلق فلا يكون إذن له معنى. فأجاب بقوله «**مجاز**»، أي مجار مرسل كما نبه عليه بقوله «**عن الدلالة الخ**».

قوله: «**إلى الاهتداء**» أي متنازع فيه للدلالة والدعوة وأعمل الثاني وهو ظاهر، وقيل: والدعوة عطف تفسير ومثله قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ﴾[8].

---

(1) الشُّورى: 52.

(2) الإسراء: 9.

(3) النساء: 60.

(4) النساء: 119.

(5) في النسخة «إلى الأصنام».

(6) إبراهيم: 36.

(7) غير واضحة في النسخة.

(8) فصِّلت: 17.

وهو باطل لقوله تعالى: (﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ ﴾) ولقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (اللهم اهد قومي) مع أنه بين الطريق ودعاهم إلى الاهتداء. والمشهور أن الهداية................

قوله: «وهو باطل بقوله تعالى ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى ﴾[1]» أي لا تقدر على خلق الاهتداء ولو كان الهدي بيان طريق الصواب لما صح النفي عن النبي ﷺ لأنه بين وأيضاً الناس تختلف في الهداية، يعني أن ما ذكره المعتزلة باطل لإجماع الأمة اختلاف الناس في الهداية، فبعضهم مهدي وبعضهم ليس بمهدي والدعوة عامة لجميع الأمة لا اختلاف فيها، فلا يصح تأويل الهداية بالدعوة على ما ذكره في شرح المواقف وفيه فوات قاعدة المطاوعة، فإن قاعدة المطاوعة لزوم مطاوعة الفعل المعتدي له بحيث لا ينفك هو عنه نحو لزوم الانكسار للكسر والاهتداء للهداية، [فأي][2] كانت الهداية بمعنى خلق الاهتداء كان الاهتداء لازما للهداية، ولو كانت بمعنى بيان طريق الصواب لم يكن الاهتداء لازما للهداية؛ إذ لا يقال للكفار العالم بطريق هو مهتد بل يقال هو ضال.

قوله: «**ولقوله** عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «**اللهم اهد**»[3]» قيل: إذ الطلب يستدعي عدم الحصول بمعنى أن قوله ﷺ: «**اللهم اهد قومي**» لا يراد به طلب البيان، إذ الطلب يستدعي عدم حصول المطلوب والبيان حاصل قبل الطلب فلا يصح طلبه، وكذا الكلام في قوله تعالى: ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ ﴾[4] لا يراد به طلب بيان الطريق إذ هو حاصل قبل الطلب.

قوله: «**والمشهور أن الهداية الخ**» قال الخيالي: يمكن أن يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمالات الشارع، والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي أو العرفي فلا منافاة انتهى.

(1) القصص: 56.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(3) انظر «تفسير الألوسي» ج9 ص426.

(4) الفاتحة: 6.

عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة إلى المطلوب، وعندنا الدلالة على طريق يوصل إلى المطلوب، سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل.

(وما هو الأصلح للعبد فليس ذلـــك بواجب على الله تعالى) وإلا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة، ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وإفاضـــة أنواع الخيرات، لكونها أداء للواجب، ولما كان امتنان الله على النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ فوق امتنانه على أبي جهل لعنه الله، إذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الأصلح له، ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء ....

المعنى اللغوي هو الموضوع له عند أهل اللغة، والمعنى العرفي هو الموضوع له عند العرف العام، والمعنى الشرعي هو الموضوع له عند صاحب الشريعة لكن يجب في الآخرين من ملاحظة المناسبة بينهما وبين المعنى الأصلي عند الوضع.

قوله: «خلافا للمعتزلة» فالبغدادية منهم قالوا: يجب على الله لعباده ما هو الأصلح في الحكمة والتدبير في الدين والدنيا، والبصرية: قالوا يجب عليه الأصلح في الدين فقط.

قوله: «وإلا لما خلق الكافر الخ» واللازم باطل والملزوم مثله فثبت المطلوب.

قوله: «في الهداية» قال شيخ الإسلام: تنازعه منة واستحقاق شكر، وقول الكمال في الهداية متعلق ينفي المنة ونفي استحقاق الشكر؛ وحينئذ فلا تنازع فافهم.

قوله: «لكونها» قال شيخ الإسلام: الأولى تكوينهما أي الهداية وإفاضة أنواع الخيرات.

قيل: والضمير في **«لكونها»** يعود إلى المذكورات من الهداية وإفاضة أنواع الخيرات، وإنما قال: المذكورات وقال قبله: ولا استحقاق الشكر على هذه الأمور لتعدد الإفاضة بتعدد أنواع المفاض.

ثم قال: رأيت المحقق الفيومي صرح بذلك فقال: ولم يقل لكونهما لتعدد الإفاضة

معنى، لأن ما لم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تركها، ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة إلى مصالح العباد شيء، إذ قد أتى بالواجب. ولعمري إن هذه مفاسد هذا الأصل، أعني وجوب الأصلح، بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن يخفى وأكثر من أن يحصى، وذلك لقصور نظرهم في المعارف الإلهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم.

وغاية تشبثهم في ذلك أن ترك الأصلح يكون بخلاً وسفهاً.

وجوابه: إن منع ما يكون حق المانع، وقد ثبت بالأدلة القاطعة كرمه وحكمته ولطفه وعلمه بالعواقب...

الخ، وحينئذ لا يتجه قول شيخ الإسلام الأولى لكونهما ولا قصراً للثاني مرجع الضمير على الإفاضة فافهم.

قوله: «معنى» خبر كان.

قوله: «فهو مفسدة» مصدر ميمي بمعنى الفساد.

قوله: «ولعمري» أي ببقائي قسمي، أي بالبقاء الذي أعطى الله [قسمي](1) فاللام لام التأكيد و«**عمري**» مبتدأ وخبره محذوف وهو قسمي، والعمر بمعنى البقاء.

قوله: «أظهر من الخ» أي أظهر من متعلق الخفاء وأكثر من متعلق الإحصاء حتى إن الشارح شرح الله صدره أتى بتسعة أوجه للإبطال في شرح المقاصد.

قوله: «إن منع ما يكون حق المانع» بمعنى لا يكون للغير فيه دخل.

قوله: «وقد يثبت» حال جملة معترضة بين اسم إن وخبرها، وضمير كرمه وحكمته وعلمه راجع إلى المانع و«**بالعواقب**» متعلق بالعلم فقط.

---

(1) في النسخة «فسمى» وكذلك في الموضع القادم وسوف أصححها تلقائياً.

يكون محض عدل وحكمة.

ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى، إذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب، وهو ظاهر، ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك، بناء على استلزامه محالاً من سفه أو جهل أو عبث أو بخل أو نحو ذلك، لأنه رفض لقاعدة الاختيار وميل إلى الفلسفة الظاهرة العوار.

قوله: «**يكون محض عدل**» خبر إن.

قوله: «**ثم ليت شعري**» أي علمي حاصل.

قوله: «**ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى**» قيل: معناه أنه يقتضي الحكمة مع القدرة على الترك.

وأجيب بأن الإخلال بالحكمة نقص يستحيل على الله تعالى، فيجب صدور الفعل وهو مذهب الفلاسفة.

وقيل: معنى أن عادة الله جرت بأنه يفعله البتة ولا يتركه وإن جاز الترك كما في سائر العادات.

وأجيب بأنه يستلزم وصف كلما أخبر به تعالى من أفعاله بالوجوب عليه كقيام الدليل على أنه يفعله قطعاً مع أنه لا يجعلونه واجباً عليه تعالى.

قوله: «**إذ ليس معناه استحقاق الخ**» أي لا استحقاقه شرعاً ولا عقلاً خلافاً لبعض المعتزلة في قوله باستحقاقه عقلاً، ويلزمه ما مر من اللوازم الباطلة.

قوله: «**بناء**» علة المنفي. وقيل: علة لقوله «**بحيث لا يتمكن من الترك**».

قوله: «**العوار**» بتثليث حركة العين العيب كذا في القاموس[1]، وفي ديوان الأدب: الفتح أفصح، وفي عبارة الكمال العوار بفتح العين المهملة هو العيب كما في الصحاح[2]،

---

(1) انظر «لسان العرب» ج4 ص612.

(2) انظر «الصحاح» ج2 ص5.

(وعذاب القبـــر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لأن منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب، ....

وحكى فيه عن أبي زيد أنها قد تضم انتهت.

قوله: «عذاب القبر» المراد بالقبر مقر الميت سواء كان قبر أو جوف الإنسان أو جوف السباع، والتخصيص بالقبر للتغليب.

وقيل: المـراد بـه ما بيـن المـوت والبعث قال تعالى: ﴿وَمِن وَرَآئِهِم بَرۡزَخٌ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ ١٠٠﴾[1] وإلا يلزم أن لا يعذب ولا يسأل من لم يقبر بأن غرق أو أكله السباع.

قوله: «للكافرين» اللام للاستغراق فإن جميعهم يعذبون.

فإن قلت: استغراق المفرد أشمل فالمناسب إفراد الكافر.

قلت: نعم، لكن إذا كان الحكم مما ثبت لكل واحد واحد من آحاد الجمع يراد به ما يراد من استغراق المفرد، واختار صيغة الجمع للتصريح بالشمول.

قال أبو المعين: إذا كان كافرا فعذابه يدوم في القبر إلى يوم القيامة، ويدفع عنهم العذاب يوم الجمعة وفي كل شهر رمضان بحرمة النبي ﷺ، وقال أيضا: اثنان لا يعذبان في قبرهما من مات يوم الجمعة ومن مات في شهر رمضان انتهى.

قوله: «لأن منهم من لا يريد الله تعذيبه» واستدل عليه بقوله تعالى: ﴿يَغۡفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾[2]، ويرد عليه أولًا: أنه لا يدل على ثبوت المغفرة بل على أنها بمشيئة الله تعالى. وأجيب بأن الإخبار بصيغة «**يغفر**» يدل على وقوعها لكن تعين المحل بمشيئة الله تعالى.

وثانيا: أنه لا يدل على التبعيض. وأجيب بأن التقييد بالمشيئة يفيد التبعيض.

---

(1) المؤمنون: 100.

(2) آل عمران: 129.

(وتنعيم أهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده) وهذا أولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على إثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على أن النصوص الواردة فيه أكثر وعلى أن عامة أهل القبور كفار وعصاة، فالتعذيب بالذكر أجدر، (وسؤال منكر ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه،..........

وثالثاً: أنه لا يدل على تبعيض العصاة. غاية ما في الباب يدل على مغفرة البعض وتعذيب البعض، ويجوز أن يكون بعض المغفور جميع العصاة وبعض المعذب جميع الكفار، ويمكن الجواب بأن قوله: ﴿يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ بالنسبة إلى العاصي بدليل أن مغفرة الكافر ليست في بحث المشيئة قال الله تعالى: ﴿لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[1] والأولى الاستدلال بقوله: ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ لأنه يدل على مغفرة بعض العصاة وفيه تأمل؛ «**فلا يعذب**» يجوز أن يكون بصيغة المعلوم أو المجهول.

قوله: «**وتنعيم**» اختار صيغة التفعيل مبالغة في كثرة إنعامه لأهل الطاعة، وترك ذلك في العذاب طلباً لتقليله عن عصاة المؤمنين.

قيل: وأهل الطاعة من لا يرتكب الكبيرة أو مات مع التوبة.

قوله: «**بما يعلم الله**» متعلق بعذاب القبر والتنعيم على سبيل التنازع.

قوله: «**بناء**» تعليل للاقتصار الواقع في عامة الكتب.

قوله: «**وعلى أن الخ**» عطف على قوله «**على أن النصوص**».

قوله: «**وسؤال منكر**» مفعول من النكر والنكير فعيل بمعنى مفعول، أي نكرت الرجل ضد عرفته.

قوله: سيما بهما لأن الميت لم يعرفهما وكان النكير [...] من المنكر حيث سمي به بالمصدر، فإن النكير مصدر بمعنى الإنكار.

---

(1) النساء: 48.

قال السيد أبو شـــجاع: إن للصبيان ســـؤالاً وكذا للأنبياء عند البعض، (ثابت) كل من هذه الأمور (بالدلائل الســـمعية) لأنها أمور ممكنة أخبـــر بها الصادق على ما نطقت به النصوص.

قوله: «**قال أبو شجاع**» هو من علماء الحنفية لا الشافعي الذي هو الوزير صاحب المختصر المشهور خلافا لمن توهم.

قوله: «**إن للصبيان الخ**» وكذا الأنبياء عند البعض الأصح خلافه فيهما وألحق بالصبيان المجانين وكذا الشهداء.

قال القرطبي: لأنه ورد في الصحيح أنهم لا يفتنون لأن بارقة السيوف قد كفتهم[1]، أي لأن المراد الاختبار وقد شوهد ثباتهم في تلك الحالة على أنه أثبت أن أحدا ممن ذكر يسأل فهو سؤال تكريم بأن يقال له: فعلت كذا وعفوت عنك؛ لا حساب مناقشة بأن يقال: له لم فعلت كذا؟.

قال العصام: والظاهر أن سؤال الأنبياء ليس عن [نبيهم][2]، والمقصود من إثبات السؤال للصبيان والأنبياء تصحيح إطلاق السؤال في المتن، وقوله «**ثابت كل من هذه الأمور**» إشارة إلى وجه إفراد الخبر عن المتعدد.

قوله: «**لأنها أمور ممكنة**» أي لأنها لو كانت ممتنعة عقلا لوجب القطع بأن ظاهر النصوص القاطعة بها غير مراد وتقديماً للعقل فيلزم أن تؤول النصوص المذكورة أو يفوض علم معناها إلى الله تعالى، وهو خلاف ما عليه أهل السنة.

قوله: «**لأنها**» أخبر بها الصادق فلا يقبل النسخ، إذ لا نسخ في الأخبار.

قيل: فيه إشارة صغرى الكبرى [...] وهو كل[اخبر][3] به الصادق فهو ثابت.

---

(1) انظر «تفسير القرطبي» ج4 ص218.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(3) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

قال الله تعالــى: ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٦﴾ ﴾، **وقال الله تعالى:** ﴿ أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا ﴾، ....

قال العصام: المراد بالصادق إما النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لأن القرآن أيضاً يعلم من جهة وإما الله تعالى لأن كلما يخبر به النبي ﷺ وحي ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ ﴾[1].

قوله: «وقال الله تعالى ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا ﴾[2]» **قال شيخ الإسلام:** أي قبل قيام الساعة، أي في القبر بقرينة قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ ﴾[3] ومعنى عرضهم عليها إحراقهم بها انتهى.

قال الكستلي: أول الآية ﴿وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٥﴾ ٱلنَّارُ﴾[4] الآية. حاق أي نزل، قوله: ﴿ ٱلنَّارُ ﴾ بدل من سوء العذاب أو بيان له، وقوله: ﴿أَدْخِلُوٓا۟﴾ يحتمل أن يكون الأمر من الأفعال وما عليه الملائكة وآل مفعوله، ويحتمل أن يكون الأمر من دخل يدخل بالضم وحينئذ آل منادى مضاف تقديره يا آل الخ، وقوله: ﴿غُدُوًّا وَعَشِيًّا ﴾ قال ابن قاسم: يحتمل أن يراد خصوص هذين الوقتين وأن يكون ذكرهما للتعميم كناية عن جميع المدة انتهى. كما في ضربته الظهر والبطن وكما في ﴿يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا﴾[5].

قوله: «﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمْ ﴾[6]» أي لأجل خطيئاتهم فعلى أن إدخال النار قبل يوم القيامة لأن الفاء في أدخلوا للتعقيب، أي عقب الفرق والفرق قبل القيامة، فالمقصود من دخول النار هو عذاب القبر فتأمل.

---

(1) النَّجم: 3.

(2) غافر: 46.

(3) غافر: 46.

(4) قال الله تعالى ﴿ فَوَقَىٰهُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِ مَا مَكَرُوا۟ ۖ وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٥﴾ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٦﴾ ﴾ غافر: 45، 46.

(5) آل عمران: 191.

(6) نوح: 25.

وقال النبي ﷺ: (استنـــزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه) وقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: (قوله تعالى: ﴿ يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ﴾ نـــزلت في عذاب القبـــر، إذا قيل له: من ربك ومـــا دينك ومن نبيك؟ فيقـــول: ربي الله وديني الإســـلام ونبيي محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ)، وقـــال النبي عليه الصلاة والســـلام: (إذا قبر الميت أتاه ملكان أســـودان أزرقان عيناهما، يقال لأحدهمـــا: منكر، والآخر: نكير..) إلى آخر الحديث، وقال النبي عليه الصلاة والســـلام: (القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران)، ....

قوله: «قال النبي ﷺ «استنزهوا من البول»[1] الخ» حديث «**استنزهوا من البول**» رواه الدارقطني، وحديث نزول ﴿ يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ رواه الشيخان[2] بلفظ ﴿ يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ ﴾[3] فنزلت في عذاب القبر، يقال: من ربك؟. فيقول: ربي الله ونبي محمد؛ فذلك قوله تعالى ﴿ يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ﴾، وحديث «**إذا قبر الميت**» رواه ابن حبان في صحيحه والترمذي وقال حسن غريب[4]، وحديث «**القبر روضة**» رواه الترمذي بسند ضعيف[5].

قوله: ««فإن عامة عذاب القبر»» أي أكثره، والكثرة إما باعتبار المعذب أو باعتبار العذاب.

قوله: «﴿ يُثَبِّتُ اللَّهُ ﴾« أي يقوي+ الله بالقول الخ هو كلمة التوحيد، وقيل هو القرآن.

قوله: «إذا قيل له» قال الكستلي: «**إذا قيل**» ظرف ليثبت من حيث المعنى، أي يثبتهم

---

(1) انظر «سنن الدارقطني» ج1 ص128، و«كنز العمال» ج9 ص347.

(2) انظر «صحيح البخاري» ج1 ص461، و«صحيح مسلم» ج8 ص162.

(3) إبراهيم: 27.

(4) انظر «صحيح ابن حبان» ج7 ص386، و«سنن الترمذي» ج3 ص383.

(5) انظر «سنن الترمذي» ج4 ص639.

وبالجملة الأحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى وإن لـــم يبلغ آحادها حــد التواتر. وأنكر عذاب القبر بعــض المعتزلة والروافض، لأن الميت جماد لا حياة له ولا إدراك، فتعذيبه محال.

والجــواب: أنه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الأجزاء أو في بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك ألم العذاب أو لذة التنعيم، وهذا لا يستلزم إعادة الروح إلى بدنه ولا أن يتحــرك ويضطرب أو يرى أثر العذاب عليه، حتى أن الغريق في الماء أو المأكول في بطون الحيوانات أو المصلوب في الهواء يعذب وإن لم نطلع عليه..................

إذا قيل، وقوله «**فيقول**» تفصيل له؛ فيكون القول الثابت هو قوله: ربي الله.

قوله: «**وبالجملة**» جواب سؤال تقديره أن يقال الأحاديث الواردة في هذا المعنى لم تبلغ حد التواتر فكيف يصح الاستدلال بها؟. فأجاب بقوله «**وبالجملة الخ**».

قوله: «**وهذا لا يستلزم إعادة الروح إلى بدنه**» كأنه إشارة إلى جواب سؤال مقدر وهو أن يقال: لو خلق الله فيه نوعا من الحياة لزم إعادة الروح المؤدية إلى النزع الجديد، ولزم أن يتحرك الميت في القبر ويضرب، ولزم أن يرى أثر العذاب عليه واللوازم كلها باطلة وكذا الملزوم، فأجاب بقوله «**وهذا الخ**».

قال شيخ الإسلام: أي لأن ذلك إنما يكون في الحياة الكاملة التي تكون معها القدرة والأفعال الاختيارية، وقد اتفقوا على أن الله لم يخلق في الميت القدرة والأفعال الاختيارية، قيل في قوله تعالى: ﴿أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾[1] الآية لو أعيد الروح لزاد الإحياء على الاثنتين، والمراد بالإماتتين والإحياءين الإماتة الأولى ثم الإحياء في القبر، ثم الإماتة فيه بعد سؤال منكر ونكير، ثم الإحياء للحشر.

قوله: «**والمأكول في بطون الحيوانات**» أي يعذب، وأما ما يتوهم من أن تعذيب المأكول في بطن الأكل يستلزم إما إحساس الأكل به مع أنه لا يحس به أو تعذيبه مع أنه قد لا يكون مكلفا فممنوع لأن الدودة في الجوف وفي خلال البدن تتألم وتتلذذ فلا

---

(1) غافر: 11.

ومن تأمل في عجائب ملكه تعالى وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد أمثال ذلك، فضلاً عن الاستحالة.

واعلم أنه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة، ودليل الكل أنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة، فتكون ثابتة، وصرح بحقيقة كل منها تحقيقاً وتوكيداً واعتناءًا بشأنه فقال: (والبعث) وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية ويعيد الأرواح إليها (حق) لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ ﴿١٦﴾﴾، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ إلى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الأجساد.

شعور لنا بذلك.

قوله: «**ومن تأمل في عجائب ملكه الخ**» يقرب ذلك أن النائم يرى الأمور الهائلة من قتال وقتل وطيران ولا شعور بها ليقظان بجنبه.

قوله: «**بأن يجمع أجزاءهم الأصلية**» هي الموجودة عند الولادة فلا تزول بمرض ولا هزال، ولا عبرة بالسمن ونحوه فإنه في معرض الزوال ومن ثم أعيد [بقوله][1] كما نطق به الحديث حيث قال ﷺ «**إنكم تبعثون حفاة عراة غرلا**»[2].

قوله: «**ويعيد الأرواح إليها**» [سواء][3] قلنا إن الروح جسم أو لا، ومذهب أهل الحق الأول لم يخالف فيه منهم إلا القليل منهم: العلمي والغزالي والدبوسي[4] فقالوا:

---

(1) غير واضحة في النسخة.

(2) انظر «صحيح البخاري» ج3 ص1222، و«صحيح مسلم» ج8 ص157.

(3) في النسخة كأنها «منوا».

(4) **أبو زيد الدبوسي** (430هـ) عبد الله بن عمربن عيسى، أبو زيد: أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود. كان فقيهاً باحثاً. نسبته إلى دبوسية (بين بخارى وسمرقند) ووفاته في بخارى، له «تأسيس النظر» في ما اختلف به الفقهاء أبو حنيفة وصاحباه ومالك الشافعي وغير ذلك. انظر «الأعلام» ج4 ص109.

وأنكره الفلاسفة بناء على امتناع إعادة المعدوم بعينه، ....

إنها جوهر مجرد.

قوله: «وأنكره الفلاسفة» أي أنكروا البعث بمعنى حشر الأجساد، وهو المعنى بالمعاد الجسماني.

وأنكر الطبيعيون منهم أيضاً [حشر][1] الأرواح المسمى بالمعاد الروحاني، وأثبت [الاليهون][2] منهم الروحاني، والأقوال الممكنة في مسألة المعاد كما في شرح المواقف خمسة:

أحدها ثبوت المعاد الجسماني فقط، أي إعادة كل جسد بروحه، وهو قول أكثر المتكلمين.

وثانيهما ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين، وهو عندهم مفارقة النفس بدنها واتصالها بالعقلي الذي هو عالم المجردات.

وثالثها ثبوتهما معا، وهو قول كثير من المحققين ومن الصوفية، وفي مفارقة هذا الأول نوع خفاء.

ورابعها عدم ثبوت شيء منها وهو قول القدماء ومن الفلاسفة الطبيعيين.

وخامسها التوقف وهو قول جالينوس[3].

قول العصام: قالت المعتزلة إذا أراد الله بالنفخة الأولى تفنى السموات والأرض والجنة والنار والأرواح، ثم يخلق الله [تارة][4] أخرى.

وعند أهل السنة والجماعة لا تفنى سبعة: العرش، والكرسي، واللوح، والقلم،

---

(1) مترددة في النسخة بين «حر» و«حسر».

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(3) انظر «المواقف» ج3 ص478.

(4) في النسخة «تنارة».

وهو مع أنه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود، لأن مرادنا أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية للإنســان ويعيد روحه إليه، سواء سمي ذلك إعادة المعدوم بعينه أو لم يسم. وبهذا سقط ما قالوا: إنه لو أكل إنسان إنساناً بحيث صار جزءاً منه، فتلك الأجزاء إما أن تعاد فيهما وهو محال، أو في أحدهما فلا يكون الآخر معاداً بجميع أجزائه، وذلك

والجنة، والنار، والأرواح والله أعلم بحقيقة الحال.

قوله: «**وهو**» فيه إشارة إلى المنع وقوله «**غير مضر**» خبره.

قوله: «**يعتد به**» كما يعرف ذلك من المواقف وغيرها.

قوله: «**لأن مرادنا**» هو قول من يقول لأن فناء الأجسام تفرق أجزائها واختلاط بعضها ببعض، والحق أن الأجسام تعدم إلا عجب الذنب كما صرح به خبر الصحيحين «**كل ابن آدم يفنى إلا عجب الذنب**»[1]، وأن الأعضاء الأصلية تعاد بعد إعدامها قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾[2]، وما أجيب به من التفرق هلاك كالإعدام [...] وما في المواقف من أن الحق أنه لا يجزم بشيء من المذهبين نفياً ولا إثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين[3] فيه نظر.

قوله: «**للإنسان**» **قال العصام**: وأما أن الإنسان هل يفنى بالكلية فيعاد أو تغير أجزاؤه فتجمع فلا جزم فيه نفياً وإثباتا.

---

(1) عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «ما بين النفختين أربعون». قال أربعون يوما؟ قال أبيت قال أربعون شهرا؟ قال أبيت قال أربعون سنة؟ قال أبيت. قال «ثم ينزل الله من السماء ماء فينبتون كما ينبت البقل ليس من الإنسان شيء إلا يبلى إلا عظما واحدا وهو عجب الذنب ومنه يركب الخلق يوم القيامة». انظر «صحيح البخاري» ج4 ص1881، و«صحيح مسلم» ج8 ص210.

(2) القصص: 88.

(3) انظر «المواقف» ج3 ص478.

لأن المعـــاد إنما هو الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، والأجزاء المأكولة فضلة من الآكل لا أصلية.

فإن قيل: هذا قول بالتناسخ، لأن البدن الثاني ليس هو الأول، لما ورد في الحديث من أن أهل الجنة جرد مرد مكحلون، وأن الجهنمي ضرسه مثل جبل أحد، ....

قوله: «**وذلك**» أي سقوط قولهم.

قوله: «**لأن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية**» صفة كاشفة للأجزاء الأصلية، وأظهر منها ما يقال: إن الأجزاء الحاصلة في أول النطفة إلى أول تعلق الروح بالبدن مما لا يتعلق بدونه عادة لأن وجود أجزاء في البدن باقية من أول العمر إلى آخره من حيز المنع.

قال شيخ الإسلام: لأن جميع الأجزاء الشاملة للأجزاء التفصيلية الحاصلة بالتغذية وقد صرح به في قوله «**والأجزاء الخ**».

«**المعاد**» مصدر أو مكان، وحقيقة العود الذي هو توجه الشيء إلى ما كان عليه.

قوله: «**فضلة في الأكل**» فلا يجب إعادتها فيه بل في المأكول إن كانت أجزاء أصلية منه.

قوله: «**فإن قيل: هذا**» أي القول بالبعث.

قوله: «**قول بالتناسخ**» وهو انتقال الروح من جسد إلى آخر. وقيل: هو انتقال الروح من بدن إلى بدن آخر مغاير للأول، والتناسخ باطل عند أهل الحق.

وقيل: وهذه الطائفة تعلق روح الإنسان ببدن الإنسان نسخاً، وببدن حيوان مسخاً، وبجسم [نباتي][1] فسخا، وبجسم جمادي رسخاً.

قوله: «**لما ورد في الحديث**» أي حديث «**أهل الجنة جرد مرد**» رواه الترمذي وقال حسن غريب[2]، وحديث «**إن الجهنمي ضرسه مثل أحد**» رواه مسلم بلفظ «**ضرس**

---

(1) غير واضحة في النسخة.

(2) انظر «سنن الترمذي» ج4 ص679.

ومن هاهنا قال من قال: ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ.

قلنا: إنما يلزم التناســخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الأجزاء الأصلية للبدن الأول، وإن سمي مثل ذلك تناسخاً كان نـزاعاً في مجرد الاسم، ولا دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن، بل الأدلة قائمة على حقيته سواء سمي تناسخاً أم لا.

(والوزن حق) لقوله تعالــى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾ والميزان عبارة عما يعرف به كيفية مقادير الأعمال، والعقل قاصر عــن إدراك كيفيته. وأنكره المعتزلة، لأن الأعمال أعراض، وإن أمكن إعادتها لم يمكن وزنها، ولأنهما معلومة لله تعالى فوزنها عبث.

والجواب: أنه قد ورد في الحديث..

الكافر أو ناب الكافر مثل أحد».

الجرد جمع أجرد وهو الذي لا شعر على بدنه، والمرد جمع أمرد وهو الذي لا شعر على وجهه.

قوله: «ومن هاهنا» أي من أجل القول بأن البدن الثاني ليس الأول.

قوله: «قلنا» الناسخ، حاصل الجواب اهـ. التناسخ مناثرة البدنين بحسب ذات أجزائها لا بحسب هيئاتها وتركيبها كالتغاير هنا.

قوله: «والعقل قاصر» قد ذهب كثير من المفسرين وغيرهم إلى أنه ميزان له كفتان ولسان وساقان عملا بالحقيقة وفي السنة ما يشهد بذلك، ويرد على من زعم أن علامة ثقل كفة الميزان [أن][1] يرتفع وعلامة خفتها أن ينخفض عكس ذلك في الدنيا حديث البطاقة الذي رواه الترمذي والحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم[2]، فإن فيه أن

---

(1) ساقطة من النسخة.

(2) قال رسول الله ﷺ: «إن الله سيخلص رجلا من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر ثم يقول: أتنكر من هذا شيئا؟ أظلمك كتبتي الحافظون؟ فيقول: لا يا رب فيقول: أفلك عذر؟ فيقول: لا يارب فيقول: بلى إن لك عندنا حسنة

أن كتب الأعمال هي التي توزن، فلا إشكال.

وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معللة بالأغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها، وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث.

(والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بأيمانهم وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم، (حق) لقوله تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾﴾، وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾﴾. وسكت المصنف عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب، وأنكره المعتزلة زعماً منهم أنه عبث، والجواب ما مر.

سجلات السيئات توضع في كفة والبطاقة في كفة، وأن السجلات تطيش والبطاقة تثقل.

قوله: «**أن كتب الأعمال هي التي توزن**» أي وأن الأعمال نفسها توزن بأن يجعلها الله أجساماً، وهذا جواب من قولهم: إن الأعمال أعراض لا يمكن وزنها كما في قوله «**وعلى الله تقدير تسلم الخ**» جواب عن قولهم: إن وزن الأعمال عبث.

قال العصام: العبث ما ليس فائدته على قدر العمل، والظاهر أن المراد نفي الفائدة مطلقا.

قوله: «**اكتفاء بالكتاب**» قيل: الأولى أن يقال اكتفاء بالسؤال لأن الحساب أقرب من الكتاب إلى السؤال، ولعل وجه ذكر الشارح هو أن الحساب يذكر في القرآن مع الكتاب قال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾﴾[1].

قوله: «**وأنكره المعتزلة**» أي الكتاب، أما الحساب فلم ينكروه.

فإنه لا ظلم عليك اليوم فتخرج بطاقة فيها: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله فيقول: احضر وزنك فيقول: يارب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات فقال: إنك لا تظلم = = قال: فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فلا يثقل مع اسم الله شيء». انظر «سنن الترمذي» ج5 ص24، و«المستدرك على الصحيحين» ج1 ص46

(1) الانشقاق: 7، 8.

(والســؤال حق) لقوله تعالى: ﴿لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾﴾، ولقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: (الله يدني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره، فيقول: أتعرف ذنب كذا أتعرف ذنب كذا، فيقول: نعم أي رب، حتى إذا قرره بذنوبه ورأى في نفسه أنه قد هلك قال تعالى: سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم، فيعطى كتاب حســناته، وأما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤوس الخلائق: هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين).

(والحوض حق) ....

قوله: «والسؤال حق الخ» أي ولقوله: ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾﴾[1] وقوله: ﴿ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ﴿٢٤﴾﴾[2]، والحديث رواه الشيخان.

والمراد بالفوقية قرب الكرامة وبالكنف الجانب، ومعنى وضع الله كنفه على عبده عنايته به وصونه عن الخزي بين أهل الموقف.

وفي القاموس كنف الله محركة حرزه وستره وهو [الظل أو][3] الجانب والناحية انتهى[4]. وكنفا الطائر جناحاه ومنه سمي الترس كنيفا لأنه يستر.

قوله: «أي رب» وروى في أي رب حرف النداء للقريب وهو حرف يناسب النداء إلى الله يوم لأنه أقرب إلى الله الموحد من جميع ما يتصور لا من حيث الزمان والمكان وغيرهما لأنه منزه عن جميع ذلك بالدلائل العقلية والنقلية.

قوله: «حتى قرره» معناه حمل على الإقرار بذنوبه وقد نبه بالاستدلال بالحديث على أن السؤال عن المؤمن على وجه الستر وأن السؤال عن الذنب.

---

(1) الحجر: 92.

(2) الصَّافات: 24.

(3) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(4) انظر «القاموس» ص1099.

لقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ١﴾، ولقوله عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ: (حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء، وماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء، من يشرب منها فلا يظمأ أبداً)، والأحاديث فيه كثيرة.

(والصراط حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف، يعبره أهل الجنة ويزل به أقدام أهل النار. وأنكره أكثر المعتزلة، لأنه لا يمكن العبور عليه، وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين.

والجواب: أن الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين، حتى أن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد إلى غير ذلك مما ورد في الحديث.

(والجنة حق والنار حق) لأن الآيات والأحاديث الواردة في شأنهما أشهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصى. ....

قوله: «لقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ١﴾[1] «بناه على أن الكوثر هو الحوض وهو قول عطاء، والأصح أنه نهر في الجنة، والمراد به في الآية الخير الكثير من العلم والعمل وسائر ما أنعم به عليه في الدارين.

قوله: «**ولقوله** ﷺ «**حوضي مسيرة شهر**»[2] الخ» رواه الشيخان، وقوله فيه «**وزواياه سواء**» عن أن طوله كعرضه.

قوله: ««**فلا يظمأ أبدا**»» أي ظمأ ألم بل يظمأ ظمأ اشتهى وتنعم.

قال العصام: فلا يشرب ماء الجنة إلا للتنعم.

قوله: «**والصراط حق**» المشهور الموافق للأحاديث الصحيحة أن الميزان قبل الصراط وأن الحوض قبل الميزان، وما قيل من أن الحوض بعد الصراط ممنوع إذ من

---

(1) الكوثر: 1.

(2) انظر «صحيح البخاري» ج5 ص2405، و«صحيح مسلم» ج7 ص66.

وتمســك المنكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السماوات والأرض، وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الأفلاك إدخال عالم في عالم أو عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتئام، وهو باطل.

قلنا: هذا مبني على أصلكم الفاسد، وقد تكلمنا عليه في موضعه.

[...] وأين حجر [...] أنه ظاهر [...] غلط ولا ينافي ذلك ما رواه الترمذي والبيهقي عن أنس سألت رسول الله ﷺ أن يشفع لي يوم القيامة فقال: «**أنا فاعل إن شاء الله تعالى**»، قلت: فأين أطلبك قال: «**اطلبني على الصراط**»، قلت: فإن لم ألقك [على الصراط؟. قال:][1] «**فاطلبني عند الميزان**»، قلت: فإن لم ألقك عند الميزان؟. قال «**فاطلبني عند الحوض فإني لا أخطئ هذه الثلاثة مواطن**»[2] لأن التقديم فيه بحسب الأهمية لا بحسب الوجود.

قوله: «**تمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة الخ**» حاصله أن الجنة والنار لو وجدتا فإما في عالم العناصر وهو تحت الفلك الأدنى، أو في عالم الأفلاك، أو في عالم آخر فوق الفلك الأعلى والكل محال.

أما الأول فلأن عالم العناصر لا يسع جنة عرضها السموات والأرض، وأما الثالث فلأن الأفلاك لا يجوز عليها الخرق والالتئام ووجودها فيها أو في عالم آخر يستلزم جواز ذلك لأن حصول العنصر آت فيها وهبوط آدم من الجنة [...][3].

وحاصل الجواب عن الثاني والثالث أن مبنى الدليل على أصل فلسفي وهو امتناع الخرق والالتئام فقد وجد في هبوط آدم وقصة الإسراء ونزول الملائكة ولم يجب عن الأول.

---

(1) ساقطة من النسخة.

(2) انظر «سنن الترمذي» ج4 ص621، و«مسند أحمد بن حنبل» ج3 ص178.

(3) فراغ قدر كلمة أو كلمتين تركه الكاتب، وجاء في الهامش كعنوان «مطلب».

(وهما) أي الجنة والنار (مخلوقتان) الآن (موجودتان) تكرير وتوكيد.

وزعم أكثر المعتزلة أنهـا إنما تخلقان يوم الجزاء. ولنا قصة آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وحواء وإسكانهما الجنة، والآيات الظاهرة في إعدادهما مثل: ﴿أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾ و﴿أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾، إذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر. فإن عورض بمثل قوله تعالى: ﴿تِلۡكَ ٱلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ نَجۡعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوّٗا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فَسَادٗاۚ﴾. قلنا: يحتمل الحال والاستمرار،

وأجيب عنه بأنه لا مانع بأن يخلق الله الشيء الكبير في جنب العنصر على أن وصف الجنة بأن عرضها كعرض السموات والأرض ليس بتحديد بل هو كناية عن الجنة وبساطتها كما يفيده التشبيه المقرب للأذهان.

قوله: «**وهما مخلوقتان الآن موجودتان**» لم يتعرض لمكانهما.

وقال في شرح المقاصد: ولم يرد نص صريح في تعيين الجنة والنار، والأكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثاً بخبر سقف الجنة عرش الرحمن[1] وأن النار تحت الأرضين السبع.

قوله: «**في العدول عن الظاهر**» أي كأن يقال عبر عن المستقبل بالماضي مبالغة في تحققه مثلا ونفخ في الصور، ونادى أصحاب الجنة، وأتى أمر الله.

قوله: «فإن عورض بمثل قوله: ﴿تِلۡكَ﴾[2] الخ» بأن يقال: يجعل للاستقبال وأنه بمعنى **قوله:** «**قلنا: يحتمل الحال والاستمرار**» بل لا نسلم أنه بمعنى خلق بل بمعنى صير، والمعنى نصيرهما للذين لا يريدون علواً، أي لأجلهم بأن نمكنهم منها وذلك لا ينافي كونها بموجودة بل هو لازم لوجودها للحال والاستمرار.

---

(1) قال ﷺ «إن في الجنة مائة درجة أعدها الله للمجاهدين في سبيل الله ما بين الدرجتين كما بين السماء والأرض فإذا سألتم الله فاسألوه الفردوس فإنه أوسط الجنة وأعلى الجنة – أراه – فوقه عرش الرحمن» انظر «صحيح البخاري» ج3 ص1028، «سنن الترمذي» ج4 ص675.

(2) القصص: 83.

ولو سلم فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارض.

قالـــوا: لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك أكل الجنة، لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآيِمٌ﴾ لكن اللازم باطل لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾.

قلنا: لا خفاء في أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه، وإنما المراد بالدوام بأنه إذا فني منه شـــيء جيء ببدله، وهذا لا ينافي الهلاك لحظة، على أن الهلاك لا يستلزم الفناء، بل يكفي الخروج عن الانتفاع به، ....

قوله: «ولو سلم» أي لو سلم أن المعنى يجعلها في المستقبل وأن الظاهرين تعارضا فتساقطا فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارض.

قوله: «أكل الجنة» بضم الهمزة مع ضم الكاف وسكونها، أي مأكولها.

قوله: «لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآيِمٌ﴾[1]» هذا صغرى القياس وكبراه محذوف وهو: كل دائم لا يجوز هلاكه.

قوله: «لكن اللازم باطل» وهو عدم جواز الهلاك؛ فالملزوم مثله وهو وجودهما.

قوله: «قلنا: لا خفاء الخ» حاصل الجواب أن منع الملازمة بمعنى كبرى القياس المبين، أي لا نسلم أن أكل الدائم يمتنع هلاكه إذ لا منافاة بين الدوام والهلاك بالمعنى المذكور بل المعنى استمرار الوجود.

قال محيي الدين: أي لا خفاء في أنه ليس المراد بالآية ظاهرها المتبادر لأنه لا خفاء في بطلانه.

قوله: «وإنما المراد بالدوام» يعني أن المراد الدوام النوعي لا الشخصي فإن نزع الثمار يعد دائما عرفا وإن انقطع في بعض الأوقات.

قوله: «بل يكفي الخروج من الانتفاع به» أي ا لانتفاع المقصود منه اللائق بحاله كما

---

(1) الرعد: 35.

ولو سلم فيجوز أن يكون المراد أن كل شيء ممكن فهو هالك في حد ذاته، بمعنى أن الوجود الإمكاني بالنظر إلى الوجود الواجبي بمنزلة العدم.

(باقيتان لا تفنيان ولا يفنى أهلهما) أي دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر، لقوله تعالى في حق الفريقين: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۖ﴾.

وأما ما قيل من أنهما تهلكان ولو لحظة تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ فلا ينافي البقاء بهذا المعنى، على أنك قد عرفت أنه لا دلالة في الآية على الفناء. وذهبت الجهمية إلى أنهما تفنيان ويفنى أهلهما، وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والإجماع، ليس عليه شبهة فضلاً عن حجة.

يقال: هلك الطعام إذا لم يبق صالحاً للأكل وإن صح لمنفعة أخرى، فلا يرد أن وجود ما لا [يفنى][1] دليل على وجود الصانع وهو من أعظم المنافع.

قوله: «**ولو سلم**» أي أن الهلاك يستلزم الفناء.

قوله: «**دائمتان**» **قال العصام**: يعني ليس البقاء بمعنى الوجود في الزمان [الثاني][2] بل الدوام على ما هو العرف، فحينئذ قوله «**لا تفنيان**» تأكيد [للبقاء][3]، ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح لكان قوله «**لا تفنيان**» إفادة لا إعادة.

قوله: «﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ﴾[4]» لقوله مرتين هذا الكلام تارة في حق أهل النار، وضمير فيها فيها للنار وتارة في حق أهل الجنة وضمير فيها فيها للجنة.

قوله: «**ولو لحظة**» أي عند النفخة الأولى.

قوله: «**بهذا المعنى**» أي انتفاء طريان العدم المستمر.

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(3) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(4) النساء: 57.

(والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها، فروي عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنها تسعة: الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والإلحاد في الحرم، وزاد أبو هريرة: أكل الربا، وزاد علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: السرقة وشرب الخمر.

وقيل: كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه. وقيل: كل ما توعد عليه الشرع بخصوصه. وقيل: كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة، وكل ما

قوله: «أنها تسعة» أي بتاء قبل السين كما رواه الخطيب البغدادي[1] في كفايته، وروى فيها الكبائر سبع بالسين [قبل الموحدة][2]: الشرك بالله، وعقوق الوالدين، والزنا، والسحر، والفرار من الزحف، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم.

وروى الشيخان: **«اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات»**[3] والمراد بالسحر ما لا يتضمن كفرا إذ ما يتضمنه داخل في الشرك.

قال العصام: والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف.

قوله: «وقيل كلما توعد عليه الشارع» الباري أو الرسول.

(1) **الخطيب البغدادي** (463هـ) أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، أبو بكر، المعروف بالخطيب: أحد الحفاظ المؤرخين المقدمين. مولده في (غزية) - بصيغة التصغير - منتصف الطريق بين الكوفة ومكة، ومنشأه ووفاته ببغداد. رحل إلى مكة وسمع بالبصرة والدينور والكوفة وغيرها، وعاد إلى بغداد فقربه رئيس الرؤساء ابن مسلمة (وزير القائم العباسي) وعرف قدره. ثم حدثت شؤون خرج على أثرها مستترا إلى الشام فأقام مدة في دمشق وصور وطرابلس وحلب، ولما مرض مرضه الأخير وقف كتبه وفرق جميع ماله في وجوه البر وعلى أهل العلم والحديث. وكان فصيح اللهجة عارفا بالأدب، يقول الشعر، ولوعا بالمطالعة والتأليف، ذكر ياقوت أسماء 56 كتابا من مصنفاته، منها (الكفاية في علم الرواية) في مصطلح الحديث. انظر «الأعلام» ج1 ص172.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(3) انظر «صحيح البخاري» ج3 ص1017، و«صحيح مسلم» ج1 ص64.

استغفر عنها فهي صغيرة.

وقال صاحب الكفاية: الحق أنهما اسمان إضافيان لا يعرفان بذاتيهما، فكل معصية إذا أضيف إلى مـا فوقها فهي صغيرة، وإن أضيفت إلى ما دونهـا فهي كبيرة، والكبيرة المطلقة هي الكفر، إذ لا ذنب أكبر منه.

وبالجملـة المراد هاهنـا أن الكبيرة التي هي غير الكفر (لا تخـرج العبد المؤمن من الإيمان)، لبقاء التصديق الـذي هو حقيقة الإيمان، خلافاً للمعتزلة حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، وهذا هو المنـزلة بين المنـزلتين، بناء على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان.

(ولا تدخله) أي العبد المؤمن (في الكفر) خلافـاً للخوارج، فإنهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضاً كافر، وأنه لا واسطة بين الكفر والإيمان.

لنا وجوه: الأول: ما سيجيء من أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي، فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به إلا بما ينافيه، ومجرد الإقدام على الكبيرة لغلبة شهوة أو حمية أو أنفة أو كسـل خصوصاً إذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه، نعم إذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف ....

قال صلاح الدين: أي في القرآن من الحديث.

قال شيخ الإسلام: هذا هو المشهور، ونقله الرافعي[1] عن الأكثرين قال: وهو الأوفق لما ذكروه عند تفصيل الكبائر لكنهم أميل إلى ترجيح القول بأن توجب حدّاً.

قوله: «وحمية أو أنفة» الأنفة التكبر وهي [مغنية][2] عن الحمية وبالعكس لأن الحمية الأنفة كما في القاموس وغيره.

(1) **الرافعي** (623هـ) عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم الرافعي القزويني: فقيه، من كبار الشافعية، كان له مجلس بقزوين للتفسير والحديث، وتوفي فيها. نسبته إلى رافع بن خديج الصحابي. له عدة مصنفات. انظر «الأعلام» ج4 ص55.

(2) في النسخة كأنها «مقنية».

كان كفراً لكونه علامة للتكذيب، ولا نـــزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع أمارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالأدلة الشـــرعية كســـجود للصنـــم وإلقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما يثبت بالأدلة أنه كفر.

واحتجت المعتزلة بوجهين:

الأول: أن الأمة بعد اتفاقهم على أن مرتكب الكبيرة فاســق اختلفوا في أنه مؤمن وهو مذهب أهل السنة والجماعة أو كافر وهو قول الخوارج أو منافق وهو قول الحسن البصـــري، فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه، وقلنا: هو فاســق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق.

قوله: «كان الكفر» أي بحسب الظاهر ويحكم الشرع بكفره لأن مدار الأحكام على الظاهر وأما بينه وبين الله تعالى فهو مؤمن لو لم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل.

قوله: «كالسجود للصنم الخ» أمثلة لأمارات التكذيب وما بينها اعتراض.

قوله: «أو نفاق». قيل: النفاق إظهار الإيمان وإبطان الكفر، وقيل: هو الكافر الغير المجاهر، وقيل: النفاق ضربان: أحدهما ما ذكر والثاني ترك المحافظة على معالم الدين سراً ومحافظتها علناً.

وتفصيل فرق الكفر على ما في شرح المقاصد أن الكافر إن أظهر الإيمان فهو المنافق، وإن اظهر كفره بعد الإيمان فهو المرتد، وإن قال بالشرك في الألوهية فهو المشرك، وإن تدين ببعض الأديان والكتب المنسوخة فهو كتابي، وإن ذهب إلى قدم الدهر وإسناد الحوادث إليه فهو الدهري، وإن كان لا يثبت الباري تعالى فهو المعطل، وإن كان مع اعترافه وثبوت النبي إظهار شعائر الإسلام يعتقد بعقائد هي كفر فهو الزنديق.

قوله: «وهو قول الحسن» أي أولاً إذ ذكر في بعض الكتب أنه رجع عن هذا القول، ووجه قول الأول أن إقدام الشخص على المعصية إلى العذاب يدل على أنه كاذب في دعوى تصديق النبي بما جاء من عند الله تعالى.

والجواب: أن هــذا إحداث للقــول المخالف لما أجمع عليه الســلف من عدم المنـزلة بين المنـزلتين، فيكون باطلاً.

والثاني: أنه ليس بمؤمن لقولــه تعالى: ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ﴾ جعل المؤمن مقابلاً للفاسق، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»، وقوله عليه الصلاة والسلام: (لا إيمان لمن لا أمانة له)، ولا كافر لما تواتر من أن الأمة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه أحكام المرتدين ويدفنونه في مقابر المسلمين.

والجواب: أن المراد بالفاســق في الآية هو الكافر، فإن الكفر من أعظم الفسوق، والحديث وارد على سبيل التغليظ ....

قوله: «والجواب أن هذا الخ» حاصله أن هذا ترك للمتفق عليه من أن الفاسق إما مؤمن وإما كافر وأخذ بما لم يقل به أحد ولا ينافي قوله «**بما أجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين**» قول الحسن إن الفاسق [منافق][1] لأنه لم يرد النفاق الذي هو الكفر بل أراد [التعبير][2] عن الكبائر، ولو سلم أنه أراد ذلك فقد نقل عنه [...] رجوع عنه.

قوله: «هو الكافر» بقرينة قوله: لا يستوون، لأن نفي الاستواء إن ورد في التنزيل بين المتقابلين تقابل التضاد.

قوله: وما يستوي الأعمى والبصير الخ قيل بدليل السياق حيث قال: ﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ ﴾ إلى قوله: ﴿ كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ ﴿٢٠﴾ ﴾[3]، ولا نزاع في أن مرتكب الكبيرة غير مكذب فثبت أن المراد بالفاسق في الآية هو الكافر.

قوله: «على سبيل التغليظ» كتب عليه الكمال.

(1) في النسخة «مناف».

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(3) قال الله تعالى ﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ ﴿٢٠﴾ ﴾ السجدة: 20.

والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والأحاديث الدالة على أن الفاسق مؤمن، حتى قال عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لأبي ذر لما بالغ في السؤال: (وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر).

واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في أن الفاسق كافر، كقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ (44)﴾، وقوله تعالى: ﴿فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ (82)﴾، وكقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر» وفي أن العذاب مختص بالكافر، كقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ (48)﴾، وقوله تعالى: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى (15) ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ (16)﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ (27)﴾......................................

قوله: «قال عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ لأبي ذر الخ» رواه الشيخان **«ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة، قلت: وإن زنى وإن سرق؟. قال: وإن زنى وإن سرق. قلت: وإن زنى وإن سرق؟. قال: وإن زنى وإن سرق. قلت: وإن زنى وإن سرق؟. قال: وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر»**(1). ورغم الأنف وصوله إلى الرغام بالفتح، وهو التراب على سبيل الغلبة له يعبر به عن وقوع الشيء على خلاف مراد المخاطب قهراً، والجار في قوله: «**على رغم**» متعلق بمحذوف أي قلت هذا على رغم أنفه.

قال ابن قاسم: يحتمل أن على للمصاحبة أي مع رغم أنفه.

قوله: ««من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر»» رواه أبو داود وغيره وصححه ابن حبان والحاكم(2).

قوله: «وفي أن العذاب» عطف على قوله «في أن الفاسق».

---

(1) انظر «صحيح البخاري» ج5 ص2193، و«صحيح مسلم» ج1 ص66.

(2) انظر «المعجم الأوسط» ج3 ص343، و«صحيح ابن حبان» ج4 ص323.

إلى غير ذلك.

والجـــواب: أنها متروكة الظاهر للنصوص الناطقة علـــى أن مرتكب الكبيرة ليس بكافـــر والإجماع المنعقد على ذلك علـــى ما مر، والخوارج خـــوارج عما انعقد عليه الإجماع، فلا اعتداد بهم.

(والله لا يغفر أن يشرك به) بإجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلاً أم لا؟ فذهب بعضهم إلى أنه يجوز عقلاً وإنما علم عدمه بدليل الســمع، وبعضهم إلى أنه يمتنع عقلاً لأن قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر ....

قوله: «**إلى غير ذلك**» أي قوله: ﴿وَهَلْ نُجَٰزِىٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ ۝١٧﴾[1] لأنه يدل على أن الفاسق كافر لأنه يجازى كقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ ﴾[2] ولقوله: ﴿ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُوا۟ ﴾[3] الخ، ولقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «**من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهوديا وإن شاء نصرانيا**»[4].

قوله: «**والجواب أنها متروكة الظواهر**» بأن يحمل على ما لا يخالف النصوص القاطعة كأن يحمل قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾[5] على ومن لم يحكم بشيء مما أنزل الله والفاسقون في قوله: ﴿فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝٥٥﴾[6] على الفسق الكامل.

قوله: «**فذهب بعضهم إلى أنه يجوز عقلاً**» هذا هو الصحيح الذي يجب اعتقاده.

قوله: «**وبعضهم إلى أنه يمتنع عقلاً**» هم المعتزلة ذهبوا إلى ذلك بناء على قولهم

---

(1) سبأ: 17.

(2) النساء: 93.

(3) السجدة: 20.

(4) انظر «مصنف ابن أبي شيبة» ج3 ص305.

(5) المائدة: 44.

(6) النور: 55.

نهاية في الجناية لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة أصلاً، فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة. وأيضـــاً الكافر يعتقده حقاً ولا يطلب له عفو أو مغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة. وأيضاً هو اعتقاد الأبد فيوجب جزاء الأبد، هذا بخلاف سائر الذنوب.

(ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة أو بدونها، ....

بالقبح العقلي والتعليل بالأغراض، أي تعليل أفعاله تعالى بالأغراض وقد تقرر بطلان جميع ذلك.

قوله: «نهاية في الجناية» أي نوع متانة فيها وإن كان بعض أفراده أرسخ وأبعد فيها من بعض هذا [أسلم][1].

قوله: «أن يشرك به» أي أن يكفر به وإنما عبر عن الكفر بالشرك لأن كفار العرب كانوا مشركين.

قوله: «أصلا» أي في الدنيا والآخرة.

قوله: «وأيضا» عطف على قوله «**لأن قضية الحكمة**».

قوله: «يعتقده حقا» إن أراد أن كل كافر يعتقد حقية كفره [...] إذ اللا أدرية وكل شاك في حقيقة الإيمان كافر وليس بمعتقد للكفر وحقيقته وإن أراد البعض يبقى امتناع غفران الكافر الشك غير محتج عليه.

قوله: «عفو أو مغفرة» قال البردعي: هذا مسلم في بعض الكفار المعتقد للكفر، فإنه يجوز أن يوجد كافر معتقد للكفر خاص [اعتقاده][2] أما ويكون من عدم كونه طريقة حقا فيطلب العفو.

قوله: «فلم يكن للعفو عنه حكمة» قال البردعي: هذا أيضاً مسلم كما في المنع

---

(1) في النسخة «سلم».

(2) في النسخة كأنها «اعقاه».

خلافاً للمعتزلة، وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته، والآيات والأحاديث في هــذا المعنى كثيــرة. والمعتزلة يخصونهــا بالصغائر وبالكبائــر المقرونة بالتوبة، وتمسكوا بوجهين: الأول: الآيات والأحاديث الواردة في وعيد العصاة.

والجــواب: أنها على تقديــر عمومها إنما تدل على الوقــوع دون الوجوب، وقد

بشيء على من يحتاج إليه لكن لا يطلبه منه بل هذا في الكرم والإحسان أبلغ من الإنعام بعد الطلب.

قوله: «خلافا للمعتزلة» أي في منعهم العفو عن الكبائر التي لم تقترن بالتوبة كما يعلم من كلامه الآتي.

قال ابن قاسم: لا يخفى أن صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس بمؤمن ومخلد في النار، فما معنى نفيهم [السامعة][1] له وأي حاجة إلى ذلك انتهى.

قوله: «وفي تقرير الحكم» وهو عدم غفران الشرك، غفران ما دون الشرك لمن يشاء.

قوله: «والأحاديث في هذا المعنى كثيرة» كقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في أثناء حديث السؤال: «**سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم**»[2] والآيات كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ﴾[3] الآية وغيرها.

قوله: «في وعيد العصاة» فلو لم يعاقب على الكبيرة وعفى لزم الخلف في الوعيد والكذب في خبره وإنه محال.

قوله: «والجواب: أنها» أي لا نسلم أن تلك الآيات والأحاديث عامة في حق جميع

---

(1) في النسخة كأنها «الشامعة».

(2) انظر «صحيح البخاري» ج2 ص862، و«صحيح مسلم» ج8 ص105.

(3) قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ وَيَعۡفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ وَيَعۡلَمُ مَا تَفۡعَلُونَ ﴿٢٥﴾﴾ الشُّورى: 25.

كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد.

وزعم بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم، فيجوز من الله تعالى، والمحققون على خلافه، كيف وهو تبديل للقول، وقد قال الله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ﴾.

الثاني: أن المذنب إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له على الذنب وإغراء للغير عليه، وهذا ينافي حكمة إرسال الرسل.

والجواب: أن مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلاً عن العلم، كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة إلى كل واحد، وكفى به زاجراً

(ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنبت مرتكبها الكبيرة أم لا لدخولها

العصاة لاحتمال أن تكون مختصة بعض العصاة، ولئن سلمنا [أنها][1] عامة إنما يدل على الوقوع دون الوجوب.

قوله: «**كيف**» أي لا يكون المحققون على خلافه.

قوله: «**والجواب: أن مجرد الخ**» حاصل الجواب منع كونه مقررا على الذنب وإغراء للغير.

قال ابن قاسم: هذا الجواب يصرح بأن معنى قوله ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ وقوله السابق عقب قوله «**والله لا يغفر أن يشرك به لكنهم اختلفوا الخ**» يدل على أن معناه لا يقع منه أن يغفر أن يشرك به وذلك لا يخلو عن [تشبث][2] في المعنى وعدم مقابلة بلا قرينة.

قوله: «**والعمومات**» مبتدأ وقوله «**ترجح**» خبره والباء في «**وكفى به**» زائدة.

قوله: «**ويجوز العقاب على الصغيرة**» أي ويجوز سمعا وقوع العقاب على الصغيرة

---

(1) في النسخة «أنهما».

(2) مترددة في النسخة بين «تشبث» و«تشتيت».

تحت قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾، **ولقوله تعالى:** ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾ **والإحصاء إنما يكون بالسؤال والمجازاة إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث.**

وذهب بعض المعتزلة على أنه إذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى أن يمتنع عقلاً بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السمعية على أنه لا يقع، لقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾.

وأجيب: بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر، لأنه الكامل، وجمع الاسم بالنظر إلى أنواع الكفر، وإن كان الكل ملة واحدةٍ في الحكم، أو إلى أفراده القائمة بأفراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد، كقولنا: ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم.

جواز لا قطع معه بالوقوع ولا يعدمه.

قوله: «﴿صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً﴾[1]» قال محيي الدين: صفة موصوف محذوف وكذا لا كبيرة تقديره لا يترك هنة صغيرة ولا هنة كبيرة، الهنة هي [الفعل][2] القبيح.

قوله: «**وجمع الاسم الخ**» جواب سؤال مقدر تقديره أن يقال: إن كانت الكبيرة المطلقة هي الكفر فلم جمع الاسم؟. فأجاب بقوله «**وجمع الاسم الخ**».

قال شيخ الإسلام: أي إن تجتنبوا سائر أنواع الكفر من الإشراك والتمجُّس والتهوُّد وغيرها، وإن يجتنب كل منكم الكفر نكفِّر عنكم سيئاتكم إن نشاء، وطريقه ما بينه بقوله «**على ما تمهد من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع الخ**» وانتهى.

قوله: «**أن مقابلة الجمع بالجمع الخ**» قال المنوفي: فلما قوبل ضمير الجمع يعني وإن تجتنبوا بالجمع وهو لفظ كبائر اقتضى انقسام آحاد الكفر بآحاد المخاطبين فجمعه

---

(1) الكهف: 49.

(2) في النسخة كأنها «العقل». انظر «المعجم الوسيط» ج2 ص918.

(والعفـــو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما ســـبق إلا أنه أعاده ليعلم أن ترك المؤاخذة على الذنب يطلـــق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة، وليتعلق بقوله: (إذا لم تكن عن اســـتحلال، والاســـتحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق، وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب اسم الإيمان عنهم.

(والشفاعة ثابتة للرسل والأخيار في حق أهل الكبائر) بالمستفيض من الأخبار، .

بالنظر [لآحاده لا لقواعد][1].

قوله: «والشفاعة الخ» قال العصام: أي المقبولة على أن اللام للعهد وإلا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال الله تعالى: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾[2]، ولولا الكلام في الشفاعة المقبولة لم يأت للمعتزلة التمسك بها في نفي ثبوت الشفاعة.

قوله: «والأخيار» بمثناة جمع خير بالتشديد لا جمع خير اسم تفضيل لأنه لا يثنى ولا يجمع هذه عبارة العزى. ولما قال المولى سعد الدين في مختصره: جمع خير بالتشديد قال حفيده: في الأصل أو في المال، فلا يرد أن الاخيار يجوز أن تكون خير مخففة خير على ما فهم من الكشاف[3]، بل تقول هو في الحقيقة على التقديرين جمع خير بالتشديد لأن التكسير يرد الأشياء إلى أصولها.

نعم؛ إذا كان اسم تفضيل لا يثنى ولا يجمع بقي أنه يجوز أن يكون جمع خير اسما بمعنى [...] بالفارسية انتهى.

قال البيضاوي: والشفاعة يوم القيامة للأربعة الملائكة، ثم الأنبياء، ثم العلماء، ثم الآباء للأبناء، ثم الأبناء للآباء.

قوله: «في حق أهل الكبائر» وقال العلامة ابن قاسم: قد يقال هلا قال: والصغائر، لأن

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) البقرة: 48.

(3) انظر «الكشاف» ج6 ص26.

خلافــاً للمعتزلة. وهذا مبني على ما ســبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشــفاعة، فبالشفاعة أولى. وعندهم لما لم يجز لم يجز. لنا قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ .....

المتبادر من هذه العبارة أن المراد الشفاعة في حق أهل الكبائر من جهة الكبائر وإن جاز أن يراد الشفاعة في ذنوب أهل الكبائر ولو صغائر، وقد يقال: إن التقييد للتبرك والاقتداء بعبارة بعض الأحاديث الآتية، فإن قلت: التقييد لأن الشفاعة هي محل الخلاف بيننا وبين المعتزلة قلت: ممنوع فإن الظاهر أن أئمتنا لا يخصون الشفاعة بالكبائر والمفهوم من تقرير الشارح مذهب المعتزلة أنه لا شفاعة عندهم لدفع العقاب مطلقاً، فمحل الخلاف عام اللهم إلا أن يثبت عن بعضهم القول بالشفاعة بالنسبة لصغائر غير المجتنب على ما بيناه في الحاشية الآتية على قوله «**وبالشفاعة**» لزيادة الثواب ومع ذلك ففي التقييد لذلك نظر لأنه لا يقتضي التقييد فليتأمل.

قوله: «**خلافا للمعتزلة**» فإنهم قالوا: لا تجوز الشفاعة لأهل الكبائر بل هي مقصورة على الطائعين والتائبين لزيادة المثوبات، وقد يحتج لهم بما قيل أن مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة لخبر «**من ترك سنتي لم تنله شفاعتي**»[1] فتحرم أهل الكبائر بطريق الأولى.

وأجيب بأن المراد بالسنة الطريقة، وبأنه لا يلزم من استحقاق الشيء وقوعه.

قال ابن قاسم: لا يخفى أن صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس بمؤمن ومخلد في النار، فما معنى نفيهم الشفاعة له وأي حاجة لذلك.

قوله: «**وعندهم لما لم يجز**» أي العفو بدون الشفاعة عن الكبيرة [سمعاً وعقلاً][2].

قوله: «**لم يجز**» بتاء فوقية أي الشفاعة أو بياء تحتية أي العفو بالشفاعة، لأن جواز الشفاعة مبني على جواز العفو والمغفرة وهما بدون التوبة؛ وهما لم يصحا بدون التوبة.

---

(1) انظر «الدر المختار» ج5 ص652.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

﴿وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ۝٤٨﴾ فإن أسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة، وإلا لكان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد إلى تقبيح حالهم وتحقيق بأسهم معنى، لأن مثل هذا المقام يقتضي أن يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم، وليس المراد أن تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه أنه إنما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة. وقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: (شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي) وهو مشهور، بل الأحاديث الدالة على الشفاعة متواترة المعنى.

واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ۝١٨﴾.

قوله: «﴿وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾[(1)]» أي لذنوبهم وهي تشمل الكبائر ومعنى الاستغفار للذنوب طلب غفرانها وهو المراد بالشفاعة.

قال ابن قاسم: لا يقال هذه الآية لا ترد عليهم لأن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن عندهم، فلا تشمل الآية لأنا نقول بل تشمل [بمعونة][(2)] ما سبق من الأدلة القاطعة على أن العبد لا يخرج عن الإيمان بالمعصية فيما سيأتي.

قوله: «**ثبوت الشفاعة في الجملة**» أي وعلى أنها ليست لزيادة الدرجة لأن عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس لكنه لا يدل على ثبوت المتنازع فيه وهو الشفاعة لأهل الكبائر، بل هو على ثبوت أصل الشفاعة المشار إليه بقوله في الجملة.

قوله «**ولا يدل على ثبوت الخ**» أي ولا يفيد المتنازع فيه وهو الشفاعة لأهل الكبائر كما أشار إليه بقوله في الجملة، فلا يثبت المطلوب ويمكن أن يوجه إلزامياً بأن في إثبات أصل الشفاعة إثباتاً للمطلوب لأن الصغائر عندهم مكفرة باجتناب الكبائر كذا في العزى.

---

(1) محمد: 19.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال أنه يجب تخصيصها بالكفار جمعاً بين الأدلة. ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتاً بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والإجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقاً، وعن الكبائر بعد التوبة ....

قال ابن قاسم: ويرد على ما وجه به أن لهم أن يحملوا الشفاعة المثبتة على الشفاعة بالنسبة للصغائر التي لم يجتنب معها الكبائر، وفائدتها أن يعذبوا على الكبائر دون الصغائر فليتأمل.

قوله: «**بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص والزمان والأحوال**» أراد به مع العموم في مجموع الثلاثة لا في كل منها لأن قوله «**نفس**» نكرة في سياق النفي عامة، فالضمير العائد إليها عام سيما وقد وقع أيضاً في سياق النفي.

قال ابن قاسم: قوله «**بعد تسليم**» إشارة إلى منع ذلك لكن منع العموم في الأشخاص مع كون المرجح في الأصول كون النكرة في سياق النفي والجمع المحل للعموم بعيد؛ ولو جعل المنع متعلقاً بمجموع العموم في الأشخاص والعموم في الأزمان والأحوال لا بكل [بانفراده][1] فيكون المقصود منع كون العموم في الأزمان والأحوال لم [...] الأشكال.

ثم رأيت الكستلي قال في قوله «**بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص**» إشارة إلى ما قيل من أن الضمير لليهود إذ الآية نزلت فيهم، فيكون عدم قبول الشفاعة مختصاً بهم انتهى.

قوله: «**يجب تخصيصها بالكفار**» هذا لا ينافي تسليم العموم في الأشخاص، أي أشخاص الشفاعة والأحوال التي منها كون الشفاعة في صاحب كفر وكونها شفاعة في صاحب كبيرة غير كفر لأن المسلم دلالة على العموم باللفظ العام، فهو عام أريد به خاص جمعاً بين الأدلة.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

وبالشـــفاعة لزيادة الثواب، وكلاهما فاســـد، أما الأول فلأن التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم، فلا معنى للعفو.

وأما الثاني فلأن النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية.

(وأهـــل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النـــار) وإن ماتوا من غير توبة، لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧﴾ ونفس الإيمان عمل خير لا يمكن أن يرى جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار فيخلد، لأنه باطل بالإجماع،............

قوله: «**وبالشفاعة لزيادة الثواب**» قال ابن قاسم: ظاهره أن أحدا من المعتزلة لم يقل بالشفاعة لدفع العقاب عن شيء من الذنوب، لكن قاس من يقول منهم أنه يجوز التعذيب على الصغيرة إذا لم يجتنب الكبيرة كما أفهمه ما نقله عن الشارح عن بعض المعتزلة في شرح قول المصنف «**ويجوز العقاب على الصغيرة**» أن يقول بالشفاعة لدفع عقاب الصغيرة، ولا ينافيه أنه يخلد في النار عندهم لأجل الكبيرة لأنه يجوز أن يعذب على الكبيرة ولا يعذب على الصغيرة إذا حصلت الشفاعة فيها، ولا مانع من وقوع الشفاعة بالنسبة لبعض الذنوب دون بعض فليتأمل انتهى.

وبين الفاضل الكستلي أنه لم يثبت عن المعتزلة القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة أصلا، ولذا وجد كلام الشارح فيما سبق بذلك في الجملة لكنه قد جرى هاهنا على المشهور فلا غبار على كلامه هاهنا انتهى.

قوله: «**وكلاهما فاسد**» أي العفو على القسمين والشفاعة على مقتضى قواعدهم كما يعرف من الجواب لأنه باطل بالإجماع.

قال شيخ الإسلام: لأن [الجزاء][1] كما دل عليه الكتاب والسنة إنما هو الجنة.

قوله: «**وهو لا يمكن أن يجازى بها قبل دخول النار**» لأن داخل الجنة مخلد فيها بالإجماع انتهى.

---

(1) في النسخة «جزاء».

فتعين الخروج من النـــار. ولقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾، **ولقوله تعالـــى:** ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴿١٠٧﴾﴾ **إلى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من أهل الجنة مع ما سبق من الأدلة القاطعة على أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الإيمان.**

قيل: هذا كقول الشارح فيما يأتي قبل قول المصنف «**والإيمان والإسلام واحد**» ولهذا يثاب عليه؛ أي على الإيمان يخالف ما يقال إن لنا واجبا لا يثاب عليه لأنه قيل: الإيمان لا يحصل الامتثال وشرط الثواب نية الامتثال.

قال ابن قاسم: هناك ويمكن أن يقال ترتب الثواب عليه من باب خطاب الوضع انتهى. وانظر لم لا يقال إلا نية الامتثال إنما هي شرط في التروكات كترك الزنا لا في الأوامر كفعل الواجبات؛ فليراجع أصول الفقه فإنه إن تم هذا لم يبق يخالف.

قوله: «**فتعين الخروج من النار**» قال الخيالي: وفيه منع ظاهر لجواز أن يراد جزاؤه في النار بأن يخفف عنه في خلال العذاب كما وقع لأبي لهب أنه يخفف عنه في كل يوم اثنين وهو في النار مجازاة له على عتقه الأمة التي بشرته بولادة محمد ﷺ وكان يوم الاثنين؛ هذا [المنع][1] لا يرد مع قبول أن جزاء الإيمان هو الجنة إلا أن يقال: يمنع أن جزاء الإيمان الجنة ولهذا قال العزى: قوله «**لأنه باطل بالإجماع**» لأن جزاء الإيمان الجنة الخ ما ذكره شيخ الإسلام أيضا.

قوله: «﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[2] الخ» إنما يتجه الاستدلال به على القول بأن التروك كترك الزنا وشرب المسكر غير داخلة في مسمى العمل الصالح، أما على مقابله فلا يتم ذلك إذ المعنى حينئذ بمن عمل صالحا من لم يرتكب كبيرة وهذا من أهل الجنة وفاقا.

قال العزي: مبنى هذا الاستدلال على أن العمل الصالح لا يتناول التروك كترك الزنا

---

(1) في النسخة «لا المنع».

(2) الكهف: 107.

وأيضاً الخلود في النار من أعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذي هو أعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية، فلا يكون عدلاً.

وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار فهو خالد فيها لأنه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة إذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة إذا اجتنبوا الكبائر ليسوا من أهل النار على ما سبق من أصولهم، والكافر مخلد بالإجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة، لوجهين: أحدهما: أنه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة.

والجواب: منع قيد الدوام، بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب، وإنما الثواب فضل منه والعذاب عدل، فإن شاء عفا وإن شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة.

والجواب: أن قاتل المؤمن ....

وشرب المسكر وإلا فلا صحة لوصف الزاني بعمل جميع الصالحات، ثم هو على ذلك التقدير ببطلان مذهب الاعتزال وإن لم يدل على عدم خلود من لم يعمل غير الإيمان.

قوله: «**وأيضاً الخلود في النار الخ**» هذا دليل إلزامي على مقتضى قاعدتهم من التحسين والتقبيح وإلا فتصرفه تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم وعدم العدل.

قيل: عطف على قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾[1] وهو دليل آخر على عدم خلود أهل الكبائر في النار قاله الفيومي.

وقال الكستلي: القصد منه بيان وجه الحكمة لا الاستدلال.

قوله: «**بل منع الاستحقاق**» إلى قوله «**وهو الاستيجاب**» أي وجود العقاب بمعنى أنه لا يمكن تركه؛ وإنما معنى الاستحقاق أنه لو قيل عذب لكذا كان ملائماً غير مستنكر عند العقل وبحسب مجاري العادات، وذلك لا ينافي العفو.

---

(1) الزَّلزلة: 7.

لكونه مؤمنــاً لا يكون إلا الكافر، وكذا من تعدى جميع الحــدود وكذا من أحاطت به خطيئته وشــملته من كل جانب. ولو ســلم فالخلود قد يســتعمل في المكث الطويل كقولهم: سجن مخلد، ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر.

(والإيمان) في اللغة التصديق، أي إذعان حكم المخبر ....

قوله: «لكونه مؤمناً» يعني قصد قتله لكونه مؤمنا، أي لأجل أنه مؤمن ومن هذا [وضده][1] في القتل يكون كافرا، أي لم لا يجوز أن يكون المراد ذلك. **قال شيخ الإسلام:** أي كما شعر به تعليق الفعل بالوصف وهو قوله ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا ﴾[2] لترتيب الحكم عليه في الآية الأولى على حد قولهم: أكرم العلماء أي لعلمهم.

قوله: «وكذا من تعدى جميع الحدود» لأن الجمع المضاف يفيد العموم كما في قوله:عبيده أحرار فإن يعتق بهذا القول جميع عبيده والحاصل الإضافة للاستغراق.

قوله: «ولو سلم» إن هذه النصوص في حق المؤمنين والكافرين.

قوله: «فالخلود قد يستعمل الخ» قال شيخ الإسلام: يحتمل أنه أراد أنه مشترك من التأبيد والمكث أو أنه حقيقة في الأول مجاز في الثاني، والأولى أن يقال: حقيقة في مطلق المكث الطويل مؤبدا كان أو لا احتراز عن لزوم الاشتراك أو المجاز.

قوله: «ولو سلم» أن الخلود لا يستعمل في المكث الطويل في الدوام فمعارضة الخ. قيل: المكث الطويل الصادق بالدائم وغيره فيكون مشتركا معنويا.

قوله: «التصديق» أي إذعان بعض حكم المخبر ليكون بين الاصطلاحي واللغوي فرق.

قوله: «أي إذعان حكم المخبر» قال شيخ الإسلام: أي إذعان المخبَر بفتح الباء لحكم المخبِر بكسرها.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) النساء: 92.

وقبوله وجعله صادقاً، إفعال من الأمن، كان حقيقة آمن به آمنه من التكذيب، والمخالفة

قال الغنيمي[1]: يعني أن معنى التصديق لغة النسبة إلى الصدق مع الإذعان والقبول، وأشار الشارح إلى النسبة بقوله «**وجعله صادقا**» أي اعتقاده صادقا وينبغي أن يزيد قوله، أي إذعان حكم المخبر أو الخبر لأن التصديق كما علمت النسبة إلى المصدق والصدق المنسوب إليه كما يتصف به المخبر يتصف به خبره فتأمل فائدة سبب وجوب الإيمان قيل: إنه نعمة الوجود وكمال العقل، وقيل: نفس ضروب العالم شرح التحرير.

قوله: «**وقبوله**» أي الحكم. قيل: تفسير للإذعان وأطال [...] الكلام في الإيمان والإذعان والقبول فراجعه.

قوله: «**وجعله**» أي الحكم أو المخبِر بكسر الباء وعطف القبول والجعل على إذعان تفسيري له ليتحقق معنى التصديق، ووجهه من الثاني أنك لا تكون مصدقا حتى تجعل من أخبرك أو حكمه صادقا وليس هذا الإذعان فعلا وانفعالا بل هو من قبيل كلام النفس.

قال العصام: يحتمل أن يراد جعل الحكم صادقا وجعل المخبر صادقا.

قوله: «**إفعال من الأمن**» أي مشتق من الأمن لأن المزيد من المصدر مشتق من المجرد منه.

وقيل: مصدر أمن بهمزة مفتوحة فميم مكسورة يتعدى إلى واحد.

قال شيخ الإسلام: بين لمأخذه لغة فإن [الفعل المصوغ][2] من الأمن وهو أمن بوزن علم يعدى إلى مفعول واحد تقول فإذا دخلته الهمزة تعدى إلى مفعولين، تقول: أمنت زيدا ما يحذره. يعني ولهذا أشار إليه بقوله «**كان حقيقة آمن به الخ**» انتهى.

---

(1) هناك عالمان عرفا بهذا الاسم والراجح أن المقصود هو:
الغنيمي (1044 هـ) أحمد بن محمد بن علي، شهاب الدين الغنيمي الأنصاري الخزرجي: فقيه باحث من أهل مصر. نسبته إلى غنيم (وهو أحد جدوده) له شروح وحواش في الأصول والعربية، ورسائل في الأدب والمنطق والتوحيد. انظر «الأعلام» ج1 ص237.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾ أي مصدق،...........

وقيل: كأنه جواب سؤال مقدر هل في تصديق المخبر للخبر أمن. فأجاب بقوله «**كان الخ**» وإنما قال «**كان**» لأن خوف المخبر عن تكذيب المخبر ومخالفته له غير محقق.

قال صلاح الدين: أتى بكلمة الظن إما لاحتمال الصيرورة أو تشبيه العرفي بالإيمان اللغوي هو من الأمن، وهو سكون النفس وزوال الخوف عن القلب، تقول: من زيد إذا زال عنه الخوف وزال عن قلبه التحرك والقلق، وأمن زيد عمرو [على][1] وزن أفعل إذا أزال عنه الخوف وأسكن قلبه عن التحرك والقلق.

قوله: «**يعدى باللام**» أي الإيمان، أي مادته. وقال اللقاني: أي أمن قاله ابن قاسم.

قال شيخ الإسلام: مثل به نظر للأصل في تعدية الفعل باللام وإن احتمل كونها لتعدية العامل [الضعيف][2] لضعفه [بقرينة][3] ذلك، فالأولى التمثيل بقوله: ﴿۞ فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٞ﴾[4] انتهى.

قيل: كيف ينظر للأصل في تسمية الفعل مع أن ما هنا ليس فعلا فليتأمل كلامه انتهى.

وقيل: وهذا احتمال وإن جرى في الفعل إلا أنه فيه أضعف لأن الأصل فيه التعدية لا التقوية لأنه قوي بخلاف غيره، ولذلك إنما يكون الجار فيه للتقوية إذا تقدم عليه نحو ﴿إِن كُنتُمۡ لِلرُّءۡيَا تَعۡبُرُونَ ٤٣﴾[5] كذا قيل، فليراجع هذا الحكم انتهى.

---

(1) في النسخة: «أعلى».

(2) غير ثابتة في النسخة وقد تكون محذوفة.

(3) في النسخة كأنها «بقرعيته».

(4) العنكبوت: 26.

(5) يوسف: 43.

وبالبــاء كما في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (الإيمان أن تؤمن بــالله..) الحديث أي تصدق. وليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نســبة الصدق إلى الخبر أو الـــمخبر من غير إذعان وقبول، بل هو إذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اســم التسليم على ما صرح به الإمام الغزالي.

قوله: «**وبالباء**» أي ويعدى بالباء.

قال شيخ الإسلام: أي باعتبار معنى الإقرار والاعتراف.

قال في الكشاف: لتضمنه معنى أقر وأعترف انتهى[1].

وأشار الكمال بل صرح في تفسير التضمين في حاشية هذا المحل وتحقيقه في حواشي تفسير القاضي البيضاوي.

قوله: «**«الإيمان»**» أي المسؤول عنه الإيمان الشرعي الذي هو تصديق خاص باعتبار خصوص متعلقاته لا التصديق فقط حتى يلزم تعريف الشيء بنفسه، فالمطلوب بالسؤال بيان ذلك الخصوص، فالمعنى التصديق المطلوب بيان [خصوص][2] هو أن تقول بكذا أو كذا الخ.

قوله: «**الحديث**» **قال شيخ الإسلام:** رواه الشيخان[3] وغيرهما.

قوله: «**لذلك**» أي لما يقع في القلب من تسمية الصدق الخ.

قوله: «**على ما صرح به الإمام الغزالي**» قال البردعي: حيث فسر التصديق بالتسليم وأشار إليه أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه حيث قال: تصديق [...] بينهما بشهادة هذين القولين ثابت.

---

(1) انظر «الكشاف» ج1 ص22.

(2) مترددة في النسخة بين «خصوص» و«خصوصه».

(3) انظر «صحيح البخاري» ج4 ص1793، و«صحيح مسلم» ج1 ص28.

وبالجملة هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن، ....

قال شيخنا في قصد السبيل: ثم بعد كون الإمام قائلا بكون التصديق فعلا اختيارياً للقلب لغة قال: إن كل تصديق بالقلب فهو تسليم وترك للإباء والجحود لعله تسامح ومبالغة تنبيها على قوة مدخلية التسليم في تحقيق التصديق، فإن الإذعان بتحققه يتحقق التصديق وبانتفائه ينتفي وكأنه لشدة هذا الالتباس والتلازم بينهما ظنهما شيئاً واحدا غير واحد من العلماء انتهى.

قال شيخ الإسلام: حيث قال في الإحياء: والإسلام هو تسليم إما بالقلب وإما باللسان وإما بالجوارح، وأفضلها الذي في القلب وهو التصديق الذي يسمى إيمانا[1].

قوله: «المعنى» قال شيخ الإسلام: خبر مبتدأ محذوف، أي وبالجملة فالتصديق هو المعنى المذكور انتهى كلام شيخ الإسلام.

قال الفيومي: لا نسبة المصدق إلى الخبر أو المخبر وهو أي والمعنى الذي يعبر عنه بكرويدن[2] هو معنى التصديق المقابل للتصور فلا إشكال في العبارة، وقد استشكلت على بعضهم فظن أن المعنى مبتدأ فقال: تأمل في هذه العبارة وأين خبر المبتدأ الذي هو المعنى الذي يعبر عنه الخ [فإن][3] الظاهر أن الخبر هو قوله «**هو معنى التصديق المقابل للتصور**» فحينئذ فلا معنى للواو قبله انتهى.

قوله: «يعبر عنه بالفارسية بكرويدن» الباء حرف جر، قال الشارح في شرح المقاصد: إن ابن سينا وهو القدوة في المنطق والثقة في تفسير ألفاظه وشرح معانيه صرح بأن التصديق المنطقي الذي [سيتم][4] العلم إليه وإلى التصور هو بعينه اللغوي المعبر

---

(1) انظر «إحياء علوم الدين» ج1 ص227.

(2) وهو التصديق بالفارسية. انظر «عمدة المريد» ج1 ص309، والكتاب تحت الطبع.

(3) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(4) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال في أوائل علم الميزان: العلم إما تصور وإما تصديق، صرح بذلك رئيسهم ابن سينا، ....

عنه بالفارسية بكرويدن المقابل للتكذيب إلى آخر ما نقل عنه في كتابه المسمى بدانش نامه[1].

قال: وهذا تصريح بأن تأتي قسمي العلم هو المعنى الذي وضع بإزائه لفظ التصديق في لغة العرب وكرويدن في لغة الفرس وبقي لما عساه يذهب إليه معاند من أن كرويدن في المنطق غيره في اللغة انتهى.

فرد إليه شيخنا في قصد السبيل بأنا لا ننكر أن التصديق المنطقي هو اللغوي المقابل للتكذيب عند ابن سينا، لكنا لا نسلم أن التصديق نفس تأتي قسمي العلم عنده؛ بل هو أمر خارج عن تأتي قسمي العلم مقارن له كما بيناه، ولا بأنه المعبر عنه بكرويدن بل هو المعبر عنه براست [...] داشتن إذا أضيف إلى المتكلم، وراست [...] إذا أضيف إلى الكلام. وأما كرويدن فهو معنى التسليم الذي هو الإذعان، وقد مر غير مرة أن الإذعان منشأ التصديق لا نفسه وراست [كري][2] داشتن معناه نسبة المتكلم إلى الصدق وهو التكلم بما يدل على صدقه، والتكلم فعل اختياري كما تبين، وإن الإذعان كيفية انفعالية نفسانية والتصديق فعل اختياري للنفس ناشئ عن الإذعان التابع للعلم، فلا يكون عينه ولا أثر له وإن كان كيفا.

قوله: «وهو معنى التصديق المقابل للتصور» قال شيخ الإسلام أطلقه مع أن الإيمان أخص من المقابل للتصور لأن المراد بالإيمان التصديق البالغ حد الجزم، وبمقابل التصور ما يشمل الظن انتهى.

قال الفيومي: إن الذي يقابل التصور متأمل للظن أيضا.

قال ابن قاسم: ويمكن أن يجاب بأن المراد أنه من أفراد التصديق المقابل للتصور

---

(1) هو مختصر أشار فيه إلى مباحث الحكمة والمنطق. انظر «كشف الظنون» ج1 ص729.

(2) مترددة في النسخة بين «كري» و«كدي».

وإن حصـــل هذا المعنى لبعض الكفار كان إطلاق اســـم الكافر عليـــه من جهة أن عليه شـــيئاً من أمارات التكذيب والإنكار، كما إذا فرضنا أن أحـــداً صدق بجميع ما جاء به النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وسلمه وأقر به وعمل، ومع ذلك شـــد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافراً لما أن النبـي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ جعل ذلك علامة التكذيب والإنكار.

وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت ....

فليتأمل، على أن الكستلي نقل أن الشارح مال إلى ما في المواقف أنه يكفي الظن الذي لا يخطر معه احتمال النقيض.

قوله:: خرج بذلك رأيهم الخ. وقد تقدم آنفاً عدم تسليمه في الجملة في قصد السبيل.

قوله: «**فلو حصل هذا المعنى**» أي التصديق المفسر بالإذعان، هذا جواب سؤال مقدر تقديره: لو كان حقيقة الإيمان عبارة عن الإذعان والقبول فالكفار الذين صدقوا بما جاء به النبي ﷺ من عند الله وأذعنوا له وقبوله إياه يلزم أن لا يكونوا كفار هذا خلف، وحله أن هذا المعنى لا يحصل لكافر، ولو سلم أنه حصل لبعض الكفار كان إطلاق اسم الكافر الخ.

قوله: «**ومع ذلك شد الزنار**» قال البرقلعي[(1)]: ولا بد أن يكون في الزنار شيء من شعر الخنزير ولا بد أن يكون فيه صورة عيسى وإلا فلا يكون زنارا، وهو خيط غليظ وهو نوعان: نوع فيه لون واحد ونوع فيه ألوان.

وأما النوع الذي فيه ألوان فهو الزنار مطلقاً يكفر صاحبه بربطه قصد الزنار أو لم يقصده. وأما النوع الذي فيه لون فليس زنارا مطلقاً بل إذا قصد صاحبه الزنار بربطه كفر وإن لم يقصده لم يكفر بربطه ولكن يعصى انتهى.

قال [السيد][(2)] في شرح المواقف: ولو علم أنه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى

---

(1) لم أجد له ترجمة سوى أن له شرح على «الكفاية في النحو» انظر «كشف الظنون» ج2 ص1370.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

يسهل لك الطريق إلى حل كثير من الإشكالات الموردة في مسألة الإيمان.

وإذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم أن الإيمان في الشرع:

واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله[1] وإن أجرى عليه أحكام الكفر في الظاهر.

قوله: «**يسهل لك الطريق الخ**» [انقل][2] منه حاشية وهي:

منها أن التصديق علم وهي كيفية نفسانية أو انفعال لا مدخل للاختيار فيه؛ كما إذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة وقع في القلب صدقه فلا يكون شرعيا.

ومنها أن الإيمان فعل اختياري، وهو إيقاع النسبة اختياراً، والتصديق الذي هو أحد قسمي العلم ليس بفعل، واليه ذهب المحققون من الميزانيين فلا يكون التصديق المنطقي إيمانا، كيف والسوفسطائية علم موجود العالم؟. وكذا بعض الكفار علموا بنبوة محمد ﷺ لكن ليسوا بمصدقين لغة [لأنهم][3] لا يحكون اختياراً بل يفكرون.

ومنها أن الأحكام الشرعية تتعلق بالأفعال الاختيارية للمكلفين، فلو كان هو التصديق المنطقي لما كان من الاختيارية وليس كذلك.

ولدفع هذه الإشكالات فسر التصديق بأنه إذعان وقبول بحيث يقع عليه اسم التسليم المبني على الاختيار وحكم بعدم الفرق بين التصديق المنطقي والتصديق المسمى بالإيمان انتهى.

قال شيخ الإسلام: منها كفر الساجد للصنم والمعاند من الكفار، وأطال الكمال الكلام في هذا المقام فراجعه.

قوله: «**وإذا عرفت الخ**» قدر هذا لأجل الفاء في قوله «**فاعلم**».

---

(1) انظر «المواقف» ج3 ص546.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(3) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(هو التصديق بما جاء به من عنـد الله تعالى) أي تصديق النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بالقلب في جميع مـا علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى إجمالاً وأنه كاف في الخروج عن عهدة الإيمان، ولا تنحط درجته عن الإيمان التفصيلي، فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمناً إلا بحسـب اللغة دون الشرع، لإخلاله بالتوحيد، وإليه الإشـارة بقوله تعالى: ....

قوله: «**هو التصديق**» **قال شيخ الإسلام**: أشار إلى أن المراد بالإيمان في الشرع تصديق بالمعنى اللغوي بأمور مخصوصة ضمت إليه في الشرع.

قوله: «**بجميع ما علم الخ**» قال الفيومي: هو التصديق بكل ما [جاء وبه][1] يحصل الفرق بينه وبين اللغوي فإنه يكفي فيه التصديق بشيء منه.

قوله: «**بالضرورة**» **قال شيخ الإسلام**: خرج به ما علم من ذلك بغير الضرورة كالاجتهاديات ومن ثم لا يكفر منكرها.

قال الفيومي: أي علماً حاصلاً للأكثر لشهرة المعلوم ولعدم خفائه، وأطلق عليه ضروريا وإن كان كسبياً لشبهة له في حصوله للأكثر وعدم الخفاء عليهم.

قوله: «**ولا تنحط درجته عن الإيمان التفصيلي**» **قال شيخ الإسلام**: من حيث الخروج عن العهدة بالنسبة إلى الاتصاف بالإيمان؛ وإلا فالتفصيل أزيد بل أكمل من الإجمالي كما سيصرح به.

قوله: «**فالمشرك الخ**» **قال الكمال**: تفريع على صدر التعريف الخ.

قوله: «**لا يكون مؤمنا إلا بحسب اللغة**» لأنه مقر بوجود الصانع.

قوله: «**لإخلاله بالتوحيد**» أي بتوحيد الله الذي من جمله ما به النبي ﷺ؛ فلا يوجد الإيمان الشرعي وإن وجد الإيمان اللغوي.

قوله: «**وإليه**» أي إلى عدم إيمان المشرك.

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾ ﴾.

وبالجملة هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن، وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال في أوائل علم الميزان: العلم إما تصور وإما تصديق، صرح بذلك رئيسهم ابن سينا، وإن حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان إطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئاً من أمارات التكذيب والإنكار، كما إذا فرضنا أن أحداً صدق بجميع ما جاء به النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ **وسلمه وأقر به وعمل، ومع ذلك شد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافراً لما أن النبي** عَلَيْهِ السَّلَامُ **جعل ذلك علامة التكذيب والإنكار.**

وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق إلى حل كثير من الإشكالات الموردة في مسألة الإيمان.

وإذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم أن الإيمان في الشرع: (هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى) أي تصديق النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ **بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى إجمالاً وأنه كاف في الخروج عن عهدة الإيمان، ولا تنحط درجته عن الإيمان التفصيلي، فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمناً إلا بحسب اللغة دون الشرع، لإخلاله بالتوحيد، وإليه الإشارة بقوله تعالى:** ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾ ﴾.

قوله: «﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم ﴾[1]» قال في شرح المقاصد: وحاصله أن الإيمان في اللغة هو التصديق مطلقا، وفي الشرع هو التصديق المقيد بأمر مخصوص وهو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة، والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي حتى لا يرد الاعتراض باجتماع الإيمان مع الشرك في الآية انتهى.

قيل: وما يؤمن أكثرهم في حال من الأحوال إلا حال الشرك.

---

(1) يوسف: 106.

(والإقرار به) أي باللسان، إلا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلاً، والإقرار قد يحتمله كما في حالة الإكراه.

فإن قيل: لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة.

قلنا: التصديق باق في القلب والذهول إنما هو ....

قوله: «والإقرار به» قال شيخ الإسلام: أي مما جاء به النبي ﷺ من عند الله فقوله به ليس متعلقاً بالإقرار بل المتعلق به إنما هو قوله باللسان المشار إليه بقوله «**أي باللسان**».

قوله: «إلا أن التصديق» إشارة إلى الفرق بين التصديق والإقرار.

قوله: «ركن لا يحتمل السقوط» أي الانعدام.

قال شيخ الإسلام: الكلام في الإيمان الحقيقي لا الحكمي [التبعي][1]، فلا يرد أن أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم انتهى. والكمال قيد الأطفال بالذين لم يميزوا.

قوله: «والإقرار قد يحتمله» فإن قيل: كيف يحتمله مع أن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل؟. قيل في الجواب ما ذكرتم في الماهيات الحقيقية بخلاف ماهيات الاعتبارية، فإن القراءة ركن من أركان الصلاة مع أنها ساقطة في الأخرس.

قوله: «فإن قيل» هذا سؤال وارد على قوله «**إلا أن التصديق الخ**».

قوله: «قلنا: التصديق باق في القلب» قال شيخ الإسلام: أي حكماً لا فعلاً، فلا يرد أن النوم ضد الإدراك فلا يجتمعان انتهى.

قال ابن قاسم: أشار الكستلي إلى بناء الجواب على مذهب المتكلمين، فإنه قال: «**التصديق باق في القلب**» إما لأنه إلى آخر عبارته فراجعها وانظر قوله أولا، بل هو كلام نفسي هل يشكل الجواب بذلك بأنه مشروط بالمعرفة كما تقدم نقله في كلام المحشي والنوم ينافيها فتأمل انتهى.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

عن حصوله، ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي، حتى كان المؤمن اسماً لمن آمن في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب. هذا الذي ذكره من أن الإيمان هو التصديق والإقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الإمام شمس الأئمة وفخر الإسلام رَحِمَهُمَاٱللَّهُ.

وذهب جمهور المحققين إلى أنه التصديق بالقلب، وإنما الإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا، لما أن التصديق بالقلب أمر باطن لا بد له من علامة، فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وإن لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا، ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس، وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رَحِمَهُٱللَّهُ، والنصوص معاضدة لذلك، قال الله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾ وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ﴾، وقال عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ: (اللهم ثبت قلبي على دينك وطاعتك) وقال عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ لأسامة حين قتل من قال: «لا إله إلا الله»: (هلا شققت عن قلبه).

فإن قلت: نعم الإيمان هو التصديق، لكن أهل اللغة لا يعرفون منه...............

قوله: «عن حصوله» أي في القلب وأما حال التذكر فلا دخول عما في القلب.

قوله: «ولو سلم» أن التصديق لم يبق مع النوم والغفلة بناء على أن العرض لا يبقى زمانين.

قوله: «لم يطرأ عليه الخ» قال مولانا أحمد: فيه أن كون النوم ضد الإدراك يستلزم كونه ضد الإيمان لا ضد الأعم ضد الأخص.

قوله: «وقال النبي ﷺ الخ» قال الكمال أخرجه الترمذي[1] الخ.

قوله: «وقال لأسامة «هلا شققت عن قلبه»» قال الخيالي: يرد عليه أنه يحتمل أن يكون ذكر القلب لأنه محل خبر الإيمان انتهى. ووجه الكمال وجه الدلالة من الإرشاد الخ.

---

(1) انظر «صحيح مسلم» ج1 ص67، و«سنن البيهقي» ج8 ص19.

إلا التصديق باللســـان، والنبـــي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وأصحابه كانوا يقنعون من المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون بإيمانه من غير استفسار عما في قلبه.

قلت: لا خفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب، حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بأن المتلفظ بكلمة صدّقت مصدق للنبـي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.........................

قال السيد في شرح المواقف: فثبت أن الإيمان ليس فعل الخوارج ولا مركبا منه فيكون فعل القلب[1].

قوله: «لكن أهل اللغة الخ» قال الفيومي: قول الشارح هنا هو التصديق له بالقلب كما دلت عليه النصوص انتهى.

قال ابن قاسم: وهذا التقييد لا يناسب الاعتراض والاستدلال فيه فتأمل، ويوافق اعتراض الشيخ قاسم تقرير الفاضل الكستلي فليراجع.

قوله: «منه» أي من الإيمان تأمل.

قوله: «إلا التصديق باللسان» قال شيخ الإسلام: فيكون هو المعنى الحقيقي للإيمان عندهم؛ وهو مذهب الكرامية.

قوله: «قلت: لا خفاء الخ» قال الكمال: حاصله معارضة الخ، **وقال شيخ الإسلام:** حاصله منع ما زعمه السائل من أن أهل اللغة لا يعرفون من التصديق إلا اللساني لا [معارضة له][2] كما زعم، وتقريره أنه لو فرض عدم وضع [حديث][3] النبي ﷺ في جميع ما جاء به لمعنى بل كان [مهما][4] أو فرض وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم

---

(1) انظر «المواقف» ج3 ص535.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(3) غير واضحة في النسخة.

(4) غير واضحة في النسخة.

ومؤمن به، ولهذا صح نفي الإيمان عن بعض المقرين باللســان، قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾﴾، وقال تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾. وأما المقر باللســان وحده فلا نـــزاع في أنه يسمى مؤمناً لغة ويجري عليه أحكام الإيمان ظاهراً، ....

يكن التلفظ به على ذلك التقدير [مصدقا بحسب][1] اللغة ضرورة قطعا، فالتصديق إما معنى هذه اللفظة أو هي لدلالتها على معناها، وأياً ما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من أهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي، فكيف يقال إنهم لا يعلمون إلا للساني انتهى.

قال ابن قاسم: كان [اختيار][2] المنع لأنه أبلغ في رده دليل السائل لأن في المعارضة تسليم صحته بخلاف المنع انتهى.

قوله: «ومؤمن» عطف تفسير.

قوله: «ولهذا» أي ولأجل أن المعتبر عمل القلب الخ.

قال العزى: ولكون المعتبر في التصديق عمل القلب صح نفي الإيمان عن بعض المقرين باللسان دون القلب كما في الآيتين، فإنه أثبت فيهما التصديق اللساني ونفي الإيمان، فعلم أن المراد به إنما هو التصديق القلبي إلى أن قال هنا: ولا يذهب عليك أن الكرامية الذين أشير بهذا الكلام إلى الرد عليهم لا يزعمون أن الإيمان هو اللفظ بهذه الحروف كيف ما كانت حتى يلزمهم صدق اسم المؤمن في اللغة على ذلك الفرض، بل يعنون التلفظ بالكلام الدال على تصديق أنه ألفاظ كانت من غير أن يجعل التصديق جزء، والحاصل أنه عندهم اسم للمقيد لا للمجموع انتهى. قيل: فافهمه فإنه ظاهر قول الشارح بعد «**فظهر الخ**» يخالفه وليس مرادا فليتأمل.

قوله: «وأما المقر باللسان الخ» جواب سؤال مقدر ناشئ عن قوله «**ولهذا صح نفي الإيمان الخ**» تقريره أن يقال قد ثبت في الشرع أن من أقر باللسان يحكم عليه بالإيمان، فأجاب بقوله «**وأما المقر الخ**».

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) في النسخة «اختيا».

وإنما النـــزاع في كونه مؤمناً فيما بينه وبيـــن الله تعالى، والنبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ومن بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق، فدل على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان.

وأيضـــاً الإجماع منعقد على إيمان من صدق بقلبه وقصد الإقرار باللســـان ومنعه مانـــع من خرس ونحوه، فظهـــر أن ليس حقيقة الإيمان مجرد كلمتي الشـــهادة على ما زعمت الكرامية.

ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء على أن الإيمان تصديق بالجنان وإقرار باللســـان وعمل بالأركان كما أشار إلى نفي ذلك بقوله: (فأما الأعمال) أي الطاعات (فهي تتزايد في نفسها والإيمان لا يزيد ولا ينقص) فها هنا مقامان:

الأول أن الأعمال غير داخلة في الإيمان لما مر من أن حقيقة الإيمان هو التصديق، ولأنه قد ورد في الكتاب والســـنة عطـــف الأعمال على الإيمـــان، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ

قوله: «**وإنما النزاع**» أي النزاع في الإيمان الحقيقي الذي يترتب عليه الأحكام الأخروية.

قوله: «**بكفر المنافق**» مع إقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين.

قوله: «**وأيضاً الإجماع الخ**» **قال شيخ الإسلام**: رد آخر على الكرامية لا على المصنف لأن الإقرار عنده ركن لا يحتمل السقوط.

قوله: «**على ما زعمت الكرامية**» حيث زعموا أن من أضمر الكفر واظهر الإيمان يكون مؤمناً إلا أنه يستحق الخلود في النار؛ ومن أضمر الإيمان وأظهر الكفر لا يكون مؤمنا؛ ومن أضمر الإيمان ولم يتفق منه الإظهار والإقرار لم يستحق الجنة، ونحن نوافقهم على ذلك إلا في الأخير فإنه يكون من أهل الجنة عندنا دونهم إن منعه من التلفظ مانع.

قوله: «**بالجنان**» بفتح الجيم القلب.

قوله: «**أي الطاعات**» فسر الأعمال بالطاعات لأن الأعمال تتناول المعاصي أيضاً

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ مع القطع بأن العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه.

وورد أيضاً جعل الإيمان شـــرط صحة الأعمال، كمـــا في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ﴾ مع القطع بأن المشروط ....

مع أن من جعل الأعمال [جزء من][1] الإيمان لم يجعل المعاصي جزء.

قوله: «يقتضي المغايرة» بين المعطوف والمعطوف عليه **قال شيخ الإسلام**: أي الذاتية والعرضية ليشمل قوله تعالى [...] الملائكة والروح أي جبريل انتهى.

قال الكمال: وأما [...] الجزء على الكل فهو خلاف الظاهر ما لم يتعين، فإن [...] نحو تنزل الخ.

قال ابن قاسم: قد يقال ذهنا يتعين بالأدلة [...] على أن الأعمال جزء من الإيمان لحديث جبريل الطويل [...] فيه من الإيمان إقام الصلاة وإيتاء الزكاة انتهى[2].

قوله: «وعدم دخول الخ» فيكون العمل خارجا عن الإيمان لأنه لو لم يكن خارجا يلزم التكرار بلا فائدة في الآية وأنه فيها محال، فإن قيل: العمل جزء لمفهوم الإيمان والجزء مغاير للكل فلا يلزم من عطف العمل على الإيمان خروج العمل عن مفهوم الإيمان.

وأجيب بأنه لو لم يكن خارجا عن الإيمان يلزم تكرار الخ، وأيضاً قوله تعالى ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾[3] يدل على خروج العمل عن مفهوم الإيمان.

قوله: «مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط» قال شيخ الإسلام: أي لا

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) جاء هذا الاستدراك السابق من الناسخ في هامش المخطوط وفيه تم قطع الورقة فضاعت بعض الكلمات كما يظهر.

(3) الأنعام: 82.

لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه.

وورد أيضاً إثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال، كما في قوله تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ ﴾ على ما مر، مع القطع بأنه لا يتحقق الشيء بدون ركنه. ولا يخفى أن هذه الوجوه إنما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركناً من حقيقة الإيمان، بحيث أن تاركها لا يكون مؤمناً كما هو رأي المعتزلة، لا على مذهب من ذهب على أنها ركن من الإيمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان كما هو مذهب الشافعي.

وقد سبق تمسكات المعتزلة بأجوبتها فيما سبق.

المقام الثاني: أن حقيقة الإيمان لا تزيد ولا تنقص، لما مر من أنه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والإذعان، ....

تدخل الأعمال المشروطة بالإيمان فيه وإلا لزم كون الأعمال شرطا لنفسها لأنها جزء من الإيمان وجزاء الشرط شرط.

قوله: «**على ما مر**» أي من أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الإيمان.

قوله: «**وقد سبق تمسكات المعتزلة الخ**».

قال شيخ الإسلام: في تكريره سبق إشارة إلى أن متمسكاتهم [سيقت][1] متفرقة، فبعضها على قول المصنف والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن عن الإيمان ولا تدخله في الكفر، وبعضها في الكلام على قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ ﴾[2] الآية، وبعضها في الكلام على قوله: «**وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار**».

قوله: «**بلغ حد الجزم الخ**» فيه بحث لأن الاعتقاد الجازم قابل للشدة والضعف لأن الاعتقاد بأجلى البديهيات كالعلم بوجود نفسه قوي الاعتقادات وقد يضعف.

---

(1) في النسخة «سبقت».

(2) النساء: 48.

وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان، حتى إن من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلاً. والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعض فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص.

وحاصله أنه كان يزيد بزيادة ما يجب الإيمان به، وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وفيه نظر، لأن الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي ﷺ، والإيمان واجب إجمالاً فيم علم إجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، ولا خفاء في أن التفصيلي أزيد بل أكمل، وما ذكر من أن الإجمال لا ينحط عن درجته فإنما هو في الاتصاف بأصل الإيمان.

وقيل: المراد زيادة ثمرته ....

قوله: «**وهذا**» أي تصديق القلب لا يتصور فيه زيادة الخ وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه واختاره إمام الحرمين وبعض الأشعرية، ومعظمهم على أنه يزيد وينقص وهو المحكي عن الشافعي وكثير من العلماء.

وقال الإمام الرازي وغيره إنه بحث لفظي متفرع على تفسير الإيمان بأن التصديق وحده أو الأعمال معه أو وحدها، فإن قلنا بالأول فلا زيادة ولا نقص أو بالأخير فهما حاصلان لا محالة، وستأتي الإشارة إلى ذلك في الشرح. وبذلك علم أن الخلاف لفظي انتهى كلام شيخ الإسلام، ويأتي قريبا أن الخلاف معنوي بغير ذلك الاعتبار.

قوله: «**وأما الآيات الدالة**» جواب سؤال مقدر كأنه قيل: وكان الإيمان لا يزيد ولا ينقص فما تقول في الآيات الدالة على زيادة الإيمان؟. فأجاب بقوله «**والآيات الخ**».

قوله: «**وفيه**» أي عدم التصور في غير عصر النبي ﷺ نظر لأن الاطلاع الخ.

قوله: «**وفيه**» أي فيما قيل من أن الثبات والدوام.

قوله: «**نظر لأن حصول الخ**» وأيضاً لا يناسب لبعض الآيات نحو ﴿وَإِذَا تُلِيَتۡ عَلَيۡهِمۡ

وإشراق نوره وضيائه في القلب، فإنه يزيد بالأعمال وينقص بالمعاصي. ومن ذهب إلى أن الأعمال من الإيمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر، ولهذا قيل: إن هذه المسألة فرع مسألة كون الطاعات من الإيمان.

وقال بعض المحققين: لا نسلم أن حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان، بل

ءَايَٰتُهُۥ زَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا﴾[1] لأن الزيادة بهذا المعنى لازمة تليت الآيات أو لا فليتأمل، ولأن هذه الآية لمدح بعض المؤمنين وتخصيصهم بهذه المزية والزيادة بالمعنى المذكور لا تختص ببعض المؤمنين فليتأمل.

قوله: «**وإشراق نوره وضيائه**» لما روي أنه عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ قال: «[لو وزن][2] إيمان أبي بكر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ مع إيمان جميع الخلائق لرجح إيمان أبي بكر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ»[3]، أي من جهة نوره وضيائه لا من جهة الزيادة والنقصان. الظاهر أن قوله: رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ في المؤمنين ليس من متن الحديث.

قوله: «**وقال بعض المحققين: لا نسلم أن حقيقة الإيمان الخ**» قيل هذا صنع كبرى قياس من يدعي عدم قبول زيادة ونقصان، وهو قوله «**ولا يتصور فيه زيادة ونقصان**».

قال شيخ الإسلام: منهم القاضي عضد الدين والنووي في شرح مسلم، وما قالوه من أن نفس حقيقة الإيمان يقبلهما هو المعتمد.

لا يقال التصديق ماهية واحدة إذا [نقصت][4] زال جزءها والماهية المركبة تنتفي بانتفاء الجزء؛ فيلزم أن من كان إيمانه ناقصاً كان كافراً لأنا نقول النظر إلى الزيادة والنقص باعتبار التفاضل بين شخصين أو زمنين لا باعتبار الأمر الكلي فإنه لا حقيقة في الخارج

---

(1) الأنفال: 2.

(2) في النسخة «أو يوزن».

(3) انظر «شعب الإيمان» ج1 ص69، و«المقاصد الحسنة» ص555.

(4) في النسخة كأنها «تفصت».

تتفاوت قوة وضعفاً، للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ....

إلا في ضمن الأشخاص وهذا أمر وجداني، والى ذلك أشار بقوله «**للقطع الخ**».

قوله: «**تتفاوت قوة وضعفا**» أي يختلف، وقوله «**قوة وضعفا**» تمييز محول عن نائب فاعل تتفاوت ـ أي تتفاوت قوتها، يعني أن قوتها تزيد من بعض دون بعض؛ وضعفها يزيد من بعض دون بعض.

ثم قال شيخ الإسلام في شرح اللقطة: قال في المواقف والحق أن التصديق يقبلهما لوجهين:

الأول: القوة والضعف قولكم: الواجب اليقين والتفاوت لا يكون إلا لاحتمال النقيض.

قلنا: [لا نسلم][1] أن التفاوت ذلك، أي فقط إذ يجوز أن يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض، ثم ذلك يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء وإنه باطل إجماعا، وبقول إبراهيم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾[2]. والظاهر أن الظن الثابت الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين.

الثاني: إن التصديق التفصيلي في إفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمالي، والنصوص دالة على قبوله لها، انتهى كلامه مع زيادة ما يوضحه انتهى.

قوله: «**والظاهر الخ**» قال السيد في شرحه: في كونه إيماناً حقيقياً، فإن إيمان أكثر العوام من هذا القبيل، وعلى هذا فيكون التصديق الإيمان قابلاً للزيادة الخ واضح وضوحاً تاماً، انتهى.

قوله: «**كتصديق النبي** عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ» قيل: إن أريد ليس كتصديق النبي في الإيمان فمسلم ولكن لا يقبلهما، وإن أريد أنه ليس في الحقيقة والماهية فغير معلومه.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) البقرة: 260.

ولهذا قال إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾.

والمذكور في كلام بعض المشايخ أن التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من إخبار المخبر وهو أمر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات، بخلاف المعرفة فإنها ربما تحصل بلا كسب، كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر، وهذا ما ذكره بعض المحققين من أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقاً وإن كان معرفة.

قوله: «ولهذا قال إبراهيم الخ» فروي عن ابن جرير بسنده الصحيح إلى سعيد قال: قوله: ﴿لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ أي يزداد يقيني.

وعن مجاهد قال: لأزداد إيمانا إلى إيماني. وإذا ثبت ذلك عن إبراهيم مع أن نبينا قد أمر باتباع ملته كان كأنه ثبت عن نبينا ﷺ ذلك»[1] انتهى ابن حجر.

قوله: «عبارة عن ربط الخ» أي تسكين النفس عليه وتوطنها على العمل بمقتضاه، وهذا على وجهين:

أحدهما: يحصل العلم بالضرورة بدون الاختيار ثم يحصل الربط، أي القلب عليه بالاختيار.

والثاني: أن يحصل بالاختيار والكسب ثم يحصل ربط القلب عليه أيضاً بالاختيار، وهذا أقوى من الأول كما لا يخفى.

قوله: «وهذا ما ذكره بعض المحققين» هو صدر الشريعة[2].

وحاصل ما قاله إن التصديق أمر اختياري، أي هو نسبة الصدق إلى المخبر اختيارا،

---

(1) انظر «فتح الباري» ج1 ص47.

(2) **صدر الشريعة** (630هـ) أحمد بن عبيد الله بن إبراهيم المحبوبي، النيسابوري، صدر الشريعة الأول. فقيه حنفي. انظر «معجم المؤلفين» ج1 ص308.

وهذا مشـــكل، لأن التصديق من أقســـام العلم، وهو من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية، لأنا إذا تصورنا النســـبة بين الشيئين وشـــككنا في أنها بالإثبات أو النفي ثم أقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الإذعان والقبول لتلك النســـبة، وهو معنى التصديـــق والحكم والإثبـــات والإيقاع، نعم تحصيل تلـــك الكيفية يكون بالاختيار في مباشـــرة الأسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك، وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالإيمان، وكأن هذا هو المراد بكونه كسبياً اختيارياً.

ولا تكفـــي المعرفة في حصول التصديق لأنها قد تكـــون بدون ذلك، نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتســـبة بالاختيار تصديقاً، ولا بأس بذلك لأنه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن، وليس الإيمان والتصديق سوى ذلك،......

وبهذا الاعتبار أي اعتبار تحصيل تلك الكيفية النفسانية بمباشرة أسبابها اختيارا.

قوله: «وهذا مشكل» أي كون التصديق أمراً كسبياً اختيارياً.

وقيل: كون الفرق بينهما بما ذكر في كلام بعض المشايخ وبعض المحققين.

قوله: «الكيفيات النفسانية» كالفرح والغضب لأنه علة لقوله: **«لأن التصديق الخ»** في أنها بالنفي أو بالإثبات وهذا ليس من الاختيارية، فلا فرق بين المعرفة وبين التصديق.

قوله: «وهو معنى التصديق الخ» على ما هو أصح المذاهب فيه، وهو أنه من مقولة الكيف إذ هو صورة المعلوم المرسم في العالم لا من مقولة الانفعال والنسبة.

قوله: «نعم» كأنه قيل ليس التصديق اختيارياً، فكيف يقع التكليف به؟.

فأجاب بأنه اختياري بهذا المعنى.

قوله: «ورفع الموانع» كترك النوم.

قوله: «يقع التكليف بالإيمان» قال شيخ الإسلام: وحاصل ذلك أنه جواب ما يقال: إن الكيفية النفسانية لا اختيار في حصول تكيف النفس بها فليست مقدورة فلا يقع بها

وحصوله للكفار والمعاندين المستكبرين محال، وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بإنكارهم باللســان وإصرارهم على العناد والاســتكبار، وما هو من علامات التكذيب والإنكار.

ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا ....

التكليف، وتقرير الجواب أن التكليف بها تكليف بمباشرة أسبابها ونحوها مما هو مقدور.

قوله: «**وحصوله**» أي المعنى الذي يعبر الخ، وقوله: ممنوع خبر لحصول **قوله:** «**بإنكارهم باللسان**» لأن مذهب المصنف أن الإقرار جزء من الإيمان.

قوله: «ويؤيده قوله تعالى ﴿فَأَخْرَجْنَا﴾[1]» أي أردنا أن نخرج إشعار بأن اللازم من الآية أن الإيمان والإسلام متحدان في الماصدق[2] لا في المفهوم؛ إذ الاستثناء إنما يستلزم الاتحاد في الماصدق لكن الأصل في المتحدين في الماصدق الاتحاد في المفهوم، فلذا قال: يؤيدون بدل **قوله:** لأن غير فيها الاستثناء الخ.

قال ابن قاسم: استثناء المسلمين في المؤمنين يدل على أن الإسلام والإيمان واحد أعم من أن يكونا مترادفين أو متساوين.

قال شيخ الإسلام: لأن غير فيها استثناء الإسلام من الإيمان إذ التقدير فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين إلا بيتا من المسلمين، فلزم اتحاد الإيمان والإسلام. والمراد اتحادهما في الماصدق لا في المفهوم كما يشير إليه قوله «**وبالجملة الخ**».

---

(1) الذاريات: 35.

(2) الماصدق: (عند المناطقة) الأفراد التي يتحقق فيها معنى الكلي. انظر «المعجم الوسيط» ج1 ص1059، ويمكن التوسع في القضايا المنطقية في كتاب «المنطق الصوري» لجول تريكو، ترجمة د.محمود يعقوبي.

﴿غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٦﴾﴾. وبالجملة لا يصح في الشـرع الحكـم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم، أو مسلم وليس بمؤمن.

ولا نعني بوحدتهما سـوى هذا، وظاهر كلام المشايخ أنهم أرادوا عدم تغايرهما بمعنى أنه لا ينفك أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من أن الإيمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه، والإسـلام هو الانقياد والخضوع للألوهية، ....

قوله: «﴿غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٦﴾﴾[1]» يعني أن كلمة ﴿غَيْرَ﴾ في الآية ليست صفة على معنى ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا﴾، أي في تلك القرية شيئاً غير بيت من المسلمين لأنه كاذب بل هي استثناء، والمراد بالبيت أهل بيت فيجب أن يقدر المستثنى فيه على وجه يصح وهو أن يقال: فما وجدنا فيها بيتاً من المؤمنين إلا بيتاً من المسلمين، فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الإيمان بالإسلام.

قوله: «**وبالجملة**» قال ابن قاسم: أي سواء قلنا اتحدا مفهوماً ـ أي هما مترادفان ـ أو اتحدا في الماصدق، أي هما متساويان.

قوله: «**ولا نعني بوحدتهما الخ**» قال ابن قاسم: هنا مشكل مع قوله وذلك حقيقة التصديق لأن الظاهر من العبارة أن المراد اتحادهما مفهوماً إلا أن يحمل قوله «**وبالجملة الخ**» على التنزل على الترادف إلى التساوي اللازم للآية فلا يشكل حينئذ.

قوله: «**فيما أخبر**» **قال شيخ الإسلام:** ليصح وقوع قوله «**من أوامره ونواهيه**» تفسيراً لما أخبر.

ويجوز أن يقال: أطلق لفظ الإخبار على الأوامر والنواهي لأن الأمر بالشيء يتضمن الإخبار عن وجوبه أو ندبه، والنهي عنه يتضمن الإخبار عن تحريمه أو كراهته.

قوله: «**والإسلام هو الانقياد والخضوع للألوهية**» ظاهر قوله «**للألوهية**» أنه يكفي في

---

(1) الذاريات: 36.

وذا لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهي، فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكماً فلا يتغايران، ومن أثبت التغاير يقال له: ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن؟.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿ ۞قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا﴾ صريح في تحقيق معنى الإسلام بدون الإيمان.

قلنا: المراد به أن الإســـلام المعتبر في الشرح لا يوجد بدون الإيمان، وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن، بمنــــزلة المتلفظ بكلمة الشـــهادة من غير تصديق في باب الإيمان.

الإسلام الانقياد والخضوع للإلوهية وإن لم ينقد ولم يخضع للرسالة وفيه نظر فليتأمل.

قوله: «**فإن قيل قوله تعالى الخ**» **قال شيخ الإسلام:** هذا السؤال معارضة في المطلوب ـ أعني الاتحاد، كما أن السؤال بعده معارضة في مقدمة الدليل ـ أعني الإسلام ـ قبول الأحكام والإذعان.

قال ابن قاسم تبعاً للكمال: وجمع أن هذا السؤال معارضة في المطلوب، أعني دعوى اتحاد مفهومي الإيمان والإسلام انتهى. فيه نظر لأنه لو كان كذلك لم يندفع بجواب الشارح لأنه لم يثبت الاتحاد كما هو ظاهر.

قال ابن قاسم: فهو وارد على قوله «**فظاهر كلام المشايخ الخ**».

قوله: «**بدون الإيمان**» لأن عطف المسلمين والمسلمات على المؤمنين والمؤمنات يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه.

قلنا: المراد مراد المشايخ على ما حملنا عليه كلامهم.

قوله: «**أن الإسلام المعتبر**» وهو الانقياد الظاهر مع الانقياد الباطن.

قوله: «**بمنزلة المتلفظ**» خبر بعد خبر [له][1].

---

(1) في النسخة كأنها «لهو».

فإن قيل: قوله عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ: (الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً) دليل على أن الإسلام هو الأعمال لا التصديق القلبي.

قلنا: المراد أن ثمرات الإسلام وعلاماته ذلك، كما قال عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ لقوم وفدوا عليه: «أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟» فقالوا: الله ورسوله أعلم، قال: (شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان وأن تعطوا من المغنم الخمس) وكما قال ﷺ: ....

قوله: ««الإسلام أن تشهد الخ»» رواه الشيخان وغيرهما.

قوله: «أن ثمرات الإسلام» بمعنى التصديق، وقوله: ذلك خبر أن، أي المذكور في الحديث، إذ اللفظ يطلق عليها أيضاً كلفظ الإيمان كما قال عليه الخ.

قوله: «لقوم وفدوا» نعت لقوم، أي على النبي ﷺ، وهم وفد عبد القيس في الصحيحين وغيرهما.

والوفد كما في تهذيب الأزهري[1] الركبان المكرمون.

قال الأصمعي: وفد فلان يفد وفادة خرج إلى ملك أو أمير، والوفد اسم جمع لوافد [وهذا][2] في المحكم.

قوله: ««أتدرون ما الإيمان؟.»» قال شيخ الإسلام روه الشيخان[3] أيضا.

قوله: «قال: «شهادة أن لا إله إلا الله الخ» من قبيل إطلاق اسم السبب وهو الإيمان على المسبب وهو الأعمال.

---

(1) **الأزهري** (370هـ): محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة بن نوح بن أزهر الهروي أبو منصور الأزهري الشافعي كان فقيها لغويا. من تصانيفه: التهذيب في اللغة عشر مجلدات. الزاهر في غرائب ألفاظ الفقهاء. انظر «هدية العارفين» ج1 ص469.

(2) في النسخة «ذهما».

(3) انظر «صحيح البخاري» ج1 ص29، و«صحيح مسلم» ج1 ص35.

(الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق).

(وإذا وجد من العبد التصديق والإقرار صح له أن يقول: أنا مؤمن حقاً) لتحقيق الإيمان له.

قوله: ««**الإيمان بضع وسبعون شعبة**»» واحده الشعب وهي الأغصان.

قال شيخ الإسلام: رواه مسلم وغيره[1].

والبضع بكسر الباء أشهر من فتحها بين الثلاثة والتسعة كما في الصحاح والقاموس وغيرهما.

وقيل: ما بين الثلاثة والعشرة، وقيل: ما بين الاثنين والعشرة، وقيل: ما بين الواحد والتسعة، وقيل: ما بين الثلاثة والخمسة، وقيل: ما بين الواحد والأربعة، وقيل: ما بين الأربعة والتسعة، وقيل: سبع انتهت بذكر البضع مع عقود العشرات إلى ما دون المائة ولا يذكر مع المائة فلا يقال: بضع ومائة أو بضع وألف. والمقصود أن لفظ الإيمان في هذين الحديثين أطلق على ثمرة التصديق كإطلاق الإسلام عليها في الحديث السابق، وليس الإيمان من نفس بضع وسبعين وإلا لكان إماطة الأذى عن الطريق داخلة في الإيمان وليس كذلك؛ فإنها غير داخلة في الإيمان بالاتفاق.

قوله: «**أن يقول**» قولا لفظياً أو عقلياً.

قوله: «**أنا مؤمن**» حقاً وعليه أبو حنيفة وأصحابه كما قال حارث الأنصاري: أصبحت مؤمناً في جواب النبي ﷺ «**كيف أصبحت؟**»[2].

---

(1) انظر «صحيح مسلم» ج1 ص46، و«صحيح ابن حبان» ج1 ص420.

(2) انظر «شعب الإيمان» ج7 ص362، «مصنف ابن أبي شيبة» ج6 ص170.

(ولا ينبغي أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله) لأنه إن كان للشك فهو كفر لا محالة، وإن كان للتأدب وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى، أو للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال، أو للتبرك بذكر الله تعالى أو التبرؤ عن تزكية نفسه والإعجاب بحاله، فالأولى تركه لما أنه يوهم بالشك ولهذا قال: ولا ينبغي دون أن يقول: لا يجوز، لأنه إذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز، كيف وقد ذهب إليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين، ....

قوله: «**لأنه إن كان للشك**» أي في الآن والحال.

قوله: «**فهو كفر**» **قال صلاح الدين**: لأن المصدق في شيء لا شك في تصديقه لإطلاق قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «**من شك في إيمانه فقد كفر**»[1] والإعجاب بحاله لأنه إذا قال: أنا مؤمن كأنه زكى نفسه وتعجب بحاله فيكون فخراً وعجباً، وإذا قال: إن شاء الله [فر][2] عن التزكية والتعجب.

قوله: «**فالأولى تركه**» بل يقول: أنا مؤمن حقاً دفعاً للإيهام.

قوله: «**لما أنه يوهم بالشك**» **قال صلاح الدين**: هذا مسلم إن لم يكن المتكلم بليغا، وإن كان بليغا متفطنا للأدب فالاستثناء حسن على قصد التبرك ونحوه؛ لأن الكلام قد يحسن من المتكلم دون الآخر كما بين في علم البلاغة.

وروي أن النبي ﷺ إذا دخل المقابر كان يقول: «**السلام عليكم دار قوم المؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون**»[3] مع أن اللحوق قطعي انتهى.

قوله: «**ولهذا**» أي ولهذا الإيهام قال المصرح: لا ينبغي الخ.

قوله: «**كيف**» أي كيف يكون لنفي الجواز معنى والحال قد ذهب إلى الجواز الخ.

قوله: «**والتابعين**» أي أكثرهم.

---

(1) انظر «اللآلئ المصنوعة» ج1 ص45.

(2) في النسخة «بر».

(3) انظر «صحيح مسلم» ج1 ص150، و«صحيح ابن حبان» ج7 ص443.

وليس هذا مثل قولك: أنا شاب إن شاء الله، لأن الشباب ليس من الأفعال المكتسبة ولا ممـــا يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل، ولا مما يحصل به تزكية النفس والإعجاب، بل مثل قوله: أنا زاهد متق إن شاء الله.

وذهب بعض المحققين إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر، لكن التصديق في نفسه قابل للشـــدة والضعف، وحصول التصديق الكامل المنجي المشار إليه بقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ ....

قوله: «**وليس هذا**» هذا جواب ما يقال إن لم يكن الإيمان ثابتاً حالة الاستثناء فهو كفر، وإن كان ثابتاً حالة الاستثناء فهو هذيان بمثابة أن يقول القائل: أنا شاب إن شاء الله تعالى.

وتقرير الجواب أن الإيمان ثابت وكون الاستثناء هذيانا ممنوع، فليس هو بمثابة أنا شاب إن شاء الله تعالى.

قوله: «**بل مثل قولك الخ**» أي بل قوله «**أنا مؤمن الخ**» مثل قولك: أنا زاهد الخ.

قوله: «**وذهب بعض المحققين**» **قال شيخ الإسلام**: هو القاضي عضد الدين وغيره؛ وما قالوه هو الحق الذي نعتقده، فتحرر أن تعليق المكفر إنما هو الوارد على حقيقة التصديق الذي لا يكون مؤمناً إلا به. وأما إذا ورد على الكامل المتبحر فلا فإنه لا شك في حصول المشيئة فيه انتهى.

قال ابن قاسم: لقائل أن يقول مضمون ما نقل عن بعض المحققين يؤول إلى ما نقل عن بعض الأشاعرة بعده لأن حاصله أن الحاصل في الحال غير المنجي وأن المنجي في المشيئة، أي فيصح التعليق بالنظر إليه فلم جمع بينهما مع أن مآلهما واحد، إلا أن يقال جمع بينهما لأن منشأ كون الحاصل غير المنجي مختلف عليهما لأنه على الأول الاختلاف بالشدة والضعف وعلى الثاني غير ذلك، فليتأمل مع أنه إنما ذكر ما يأتي عن بعض الأشاعرة توطئة للمتن بعده انتهى.

قوله: «**وحصول التصديق**» مبتدأ وخبره قوله «**إنما هو الخ**».

﴿لَّهُم مَّغۡفِرَةٞ وَرِزۡقٞ كَرِيمٞ ٧٤﴾ إنما هو في مشيئة الله تعالى.

ولما نقل عن بعض الأشـــاعرة أنه يصح أن يقال: أنا مؤمن إن شاء الله بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر والســـعادة الشقاوة بالخاتمة حتى إن المؤمن السعيد من مات على الإيمان وإن كان طول عمره على الكفر والعصيان وأن الكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وإن كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما أشير إليه بقوله تعالى في حق إبليس: ....

قوله: «**المنجي**» أي من العذاب، وهو يدل على أن النجاة بكمال التصديق والحق ببقائه في الخاتمة ولو تقليدا، ويمكن أن يقال: كماله في الحال بسبب بقائه في الخاتمة.

قوله: «﴿لَّهُم مَّغۡفِرَةٞ وَرِزۡقٞ كَرِيمٞ ٧٤﴾[1]» وفي نسخة «﴿وَأَجۡرٌ عَظِيمٞ ٩﴾».

قال شيخ الإسلام: فيه تلفيق لأن الآية ليست كذلك وإنما هي ﴿لَّهُمۡ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمۡ وَمَغۡفِرَةٞ وَرِزۡقٞ كَرِيمٞ ٤﴾[2] وفي أخرى ﴿لَّهُم مَّغۡفِرَةٞ وَرِزۡقٞ كَرِيمٞ ٧٤﴾ انتهى.

قال الكمال: تركيب آية الأنفال مع بضع آية من المائدة وهي قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُم مَّغۡفِرَةٞ وَأَجۡرٌ عَظِيمٞ ٩﴾[3] انتهى. تأمل حق التأمل.

قوله: «**إنما هو في مشيئة الله**» وعلى هذا يجوز أن يقال: «**أنا مؤمن الخ**» طلباً للتصديق المنجي عن العذاب.

قوله: «**بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر الخ**» **قال شيخ الإسلام**: بمعنى أن العبرة بالإيمان هو المنجي وبالكفر هو المهلك لا بمعنى أن الإيمان الحال وسعادته ليس بإيمان وسعادة وأن كفره وشقاوه ليس بكفر وشقاوة.

---

(1) الأنفال: 74.

(2) الأنفال: 4.

(3) المائدة: 9.

﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٣٤﴾، وبقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: **(الســعيد من ســعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه)، أشــار إلى إبطال ذلك بقوله: (والسعيد قد يشقى) بأن يرتد بعد الإيمان نعوذ بالله، (والشقي قد يسعد) بأن يؤمن بعد الكفر (والتغير يكون على السعادة**

قوله: «﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٣٤﴾[1] «قالوا: إن إبليس حين كان معلما للملائكة كان كافرا، والجواب أن كان بمعنى صار.

قوله: ««السعيد من سعد في بطن أمه»[2]» أي السعيد من خلق على السعادة في بطن أمه.

قال شيخ الإسلام: رواه البزار مرفوعاً ومسلم موقوفاً انتهى.

قال الكمال: لم أره بهذا اللفظ الخ فراجعه.

قوله: «**أشار**» جواب لما.

قوله: «**إلى بطلان**» قيل لعل وجهه أن السعيد في حال سعادته له أن يجزم بها ولا يلزم أن لا تكون الخاتمة معتبرة لأنه ربما [يشقى][3] وتزول السعادة الموجودة وكذا العكس والله أعلم. وقوله «**ذلك**» راجع إلى قوله «**يصح أن يقال: أنا مؤمن الخ**» وإلى قول الأشاعرة.

قوله: «**والسعيد قد يشقى الخ**» قال في العمدة: والجواب عن الحديث أن يكتب خاتمة أمره على السعادة أو على الشقاوة، وهذا لا ينافي ما قلنا.

قوله: «**والتغير**» جواب سؤال مقدر من جانب الأشاعرة تقديره أن يقال: إذا كان

---

(1) البقرة: 34.

(2) ذكره الطبراني بنفس اللفظ ومسلم بلفظ مختلف. انظر «صحيح مسلم» ج8 ص46، و«المعجم الصغير» ج2 ص56.

(3) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

والشقاوة دون الإسعاد والإشقاء وهما من صفات الله تعالى) لما أن الإسعاد تكوين السعادة والإشقاء تكوين الإشقاء.

والحق أنه لا خلاف في المعنى لأنه إن أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال، وإن أريد به ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال، فمن قطع بالحصول أراد الأول ومن فوّض إلى المشيئة أراد الثاني.

(وفي إرسال الرسل) جمع رسول، فعول من الرسالة، وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من ....

السعيد قد يشقى وعكسه يحصل التغير في علم الله تعالى فيكون محلاً للحوادث وهو محال، أجاب بقوله: «**والتغير قد يكون الخ**».

قوله: «**والحق أنه الخ**» أي لا خلاف بين ما ذكره بعض الأشاعرة وبين ما ذكره المصنف أنه يمكن التطبيق بينهما لما عرفت، يعني أن النزاع بينهما لفظي لا معنوي.

قوله: «**فهو حاصل في الحال**» فمن أراد ذلك فلا يقول: أنا مؤمن الخ، لأن ذلك المعنى حاصل في الحال، والسعادة والشقاوة تتبدلان عنده.

ومن أراد منهما الإيمان والسعادة وما يترتب عليه النجاة والثمرات فيفوض الأمر إلى مشيئة الله لأنه قطع بحصول ذلك الإيمان؛ والسعادة والشقاوة عنده لا تتبدلان، والسعيد سعيد في بطن أمه الخ كما في الآية والحديث المذكورين.

قوله: «**في الحال**» متعلق بقوله «**قطع**» لا بحصوله.

قوله: «**أراد الأول**» أي مجرد حصوله الخ.

قوله: «**أراد الثاني**» أي ما تترتب عليه النجاة.

قوله: «**وهو سفارة**» بكسر السين المهملة. الرسول المصلح بين القوم، والجمع

خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة، وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب (حكمة) أي مصلحة وعاقبة حميدة. ....

سفراء مثل: فقيه وفقهاء. قال في المصادر: السفارة [تبكي كردن][1] بيان قومي.

قوله: «**خليقته**» قيل مصدر بمعنى مفعول، أي مخلوق الله تعالى.

قوله: «**ليزيح**» أي ليزيل.

قال في المصادر: الإزاح دور كردن[2] انتهى. كأنه قيل: ما فائدة السفارة؟. فقال: ليزيح الخ.

قوله: «**من مصالح**» بيان لما.

قوله: «**أي مصلحة وعاقبة حميدة**» قال في شرح المقاصد: هذا ما ذهب إليه جمع من المتكلمين مما وراء النهر.

ثم قال: وأنت خبير بأن في ترويح أمثال هذا المقال توسيع محال الاعتزال، فإن المعتزلة لا يعبؤن بالوجوب على الله سوى أن تركه لقبحه مخل بالحكمة، فالحق أن البعثة لطف من الله تعالى وحرمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الألطاف انتهى.

وقال أيضاً في شرح المقاصد: والحق أن تعليل بعض الأفعال لا سيما الشرعية الأحكام بالحكم بالمصالح ظاهر كإيجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك، والنصوص أيضاً شاهدة بذلك كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ٥٦﴾[3] و﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾[4] الآية، ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ

(1) مترددة في النسخة بين «تيكي» و«تبكي» والراجح أن هذا ترجمة بالفارسية.

(2) الراجح أن هذه كذلك ترجمة فارسية.

(3) الذاريات: 56.

(4) قال الله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ =

وفي هذا إشـــارة إلى أن الإرسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى، بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح. وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة، ولا بممكن يستوي طرفاه.......................................

مِّنۡهَا وَطَرٗا زَوَّجۡنَٰكَهَا لِكَيۡ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ حَرَجٞ ﴾[1] الآية. ولهذا كان القياس حجة إلا عند شرذمة لا يعتد بهم. وأما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل من أفعال عن غرض فمحمل بحث انتهى، وناقشه المحقق الدواني حيث قال في شرح العضد: إن ما قاله شارح المقاصد أن الحق الخ كلام غير متحول إن أراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية باعثة فلا شيء من أفعاله وأحكامه تعالى معللة بهذا المعنى، وإن أراد به ترتبها على الأفعال والأحكام فكل من أفعاله وأحكامه تعالى كذلك، غاية الأمر أن بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما يخفى إلا على الراسخين في العلم المؤيدين بنور الله تعالى وروح منه انتهى.

قوله: «**وفي هذا**» أي في بيان إرسال الرسل حكمة.

قوله: «**واجب**» اعلم أن بعض الأصحاب امتنع عن إطلاق لفظ الواجب في باب الرسالة لئلا يوهم المشابهة بمذهب المعتزلة ووجب الأصلح على الله تعالى، وقال بعض الأصوليين: هذا أحوط.

قوله: «**بل بمعنى**» إشارة إلى جواب من قال: قد وقعتم فيما نفيتم من القول بوجوب الأصلح للعباد على الله تعالى وقوله يقتضيه، أي الإرسال كالإرشاد لإمام الحرمين والاقتصاد للإمام الغزالي.

قوله: «**وليس**» أي الإرسال عطف على واجب.

قوله: «**والبراهمة**» **قال شيخ الإسلام**: كذا في البداية وغيرها، وهو مخالف لما في شرح المقاصد من أن البراهمة لا ينكرون النبوة لاستحالتها بل لعدم الاحتياج إليها،

= رُسُلُنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرٗا مِّنۡهُم بَعۡدَ ذَٰلِكَ فِي ٱلۡأَرۡضِ لَمُسۡرِفُونَ ﴿٣٢﴾ المائدة: 32.

(1) الأحزاب: 37.

كما ذهب إليه بعض المتكلمين.

ثم أشـــار إلى وقوع الإرســـال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال: (وقد أرسل الله رسلاً من البشر إلى البشر مبشرين) لأهل الإيمان والطاعة بالجنة والثـــواب (ومنذرين) لأهل الكفـــر والعصيان بالنار والعقاب، فـــإن ذلك مما لا طريق للعقل إليه وإن كان فبأنظار دقيقة لا يتيسر إلا ....

ويمكن حمل ما هنا على ذلك انتهى في التبصرة لا في المعين النسفي ما يندفع به التدافع بين كلامي شرح المقاصد وشرح العقائد فإنه ذكر ما حاصله أن البراهمة يزعمون أنه لا حاجة إلى الإرسال للاستغناء عنه، فيكون فعله عبثا أو سفها وكلاهما محال على الباري سبحانه، فيكون الإرسال محالاً لاستلزامه المحال وهو ضلال مبين على [غني][1] الرد لإجماع أهل الملل ولما هو مبين في المطولات.

قوله: «كما ذهب إليه بعض المتكلمين» وهم الذين منعوا تعليل أحكام الله وأفعاله بشيء فقالوا: وإرسال الرسل وإن اشتمل على الحكم فالحكمة غير باعثة.

قوله: «ثم أشار إلى وقوع الإرسال الخ» قال شيخ الإسلام: أشار إلى وقوع الإرسال بقوله بعد: «**وقد أرسل الله تعالى رسلا**» والى فائدته بقوله: «**مبشرين ومنذرين ومبينين**»، وإلى طريق ثبوته بقوله: «**وأيدهم بالمعجزات الخ**»، وإلى تبيين بعض من ثبتت رسالته بقوله: «**و أولهم آدم وآخرهم محمد عليه وعليهم الصلاة والسلام**».

ثم تخصيص البشر للإشارة إلى الرد على من ينكر إرسال البشر إلى البشر كما قالوا: أبشر يهدوننا؟. لا للاحتراز عن غير البشر بقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ ﴾[3].

---

(1) في النسخة كأنها «عنى».

(2) الحج: 75.

(3) الأنعام: 130.

لواحد بعد واحد.

(ومبينيـــن للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيـا والدين) فإنه تعالى خلق الجنة والنـــار وأعد فيهما الثـــواب والعقاب وتفاصيل أحوالهما وطريـــق الوصول إلى الأول والاحتراز عن الثاني مما لا يســتقل به العقل، وكذا خلق الأجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق إلى الجزم بأحد جانبيه ومنها ما هي واجبات........................

قال العلامة العبادي: قوله «**من البشر**» إشارة إلى أن الرسول الاصطلاحي إنما هو من البشر فقط، وقوله «**إلى البشر**» جري على الغالب فإنه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أُرسل إلى الجن أيضاً انتهى.

قوله: «**ثم تخصيص البشر**» أي في قوله «**من البشر**» وقوله «**إلى البشر**» وقول [المحسني للإشارة][1] إلى الرد الخ راجع للأول، وقوله: «**لا للاحتراز عن غير البشر**» راجع للأول والثاني، وقوله لقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَـٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ راجع للأول، وقوله تعالى: ﴿ يَـٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ ﴾ الخ راجع للثاني.

قوله: «**لواحد بعد واحد**» أي بحسب الاستقراء.

قوله: «**وتفاصيل أحوالهما**» مبتدأ خبره «**بما لا يستقل به العقل**» وضمير أحوالهما راجع للثواب والعقاب.

قوله: «**وكذا خلق**» هو بفتح اللام.

قوله: «**ما هي**» ضمير هي راجع إلى ما باعتبار المعنى، وقوله «**جانبيه**» الضمير راجع إلى ما باعتبار اللفظ.

قوله:[2] «**واجبات**» كذات الباري وصفاته ومثل الصلاة إلى آخر أركان الإسلام.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) الهامش.

أو ممتنعات لا يظهر للعقل إلا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشــتغل الإنسان به لتعطل أكثر مصالحه فكان من فضل الله تعالى ورحمته إرسال الرسل لبيان ذلك كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾.

(وأيدهم) أي الأنبياء (بالمعجزات الناقضــات للعادات) جمع معجزة وهي أمر يظهر بخــلاف العادة على يدي مدعــي النبوة عند تحدي المنكريــن على وجه يعجز المنكريــن عن الإتيان بمثلــه، وذلك لأنه لولا التأييد بالمعجــزة لما وجب قبول قوله، ولما بان الصادق في دعوى الرســالة عن الــكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وإن كان عدم خلق العلم ممكناً في نفســه وذلك كما إذا ادعى أحد بمحضر من الجماعة أنه رسول هذا الملك إليهم، ثم قال للملك: إن كنت صادقاً فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مــرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقــه في مقالته، وإن كان الكذب ممكناً في نفسه فإن الإمكان الذاتي معنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعــي كعلمنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهباً مع إمكانه في نفســه فكذا ها هنا يحصل

قوله: «أو ممتنعات» ككون الإله جسماً أو جوهرا؛ وكالقتل والزنا وغيرهما.

قوله: «فكان» أي إذا كان كذلك فكان الخ.

[رحمة مفعول له أو حال، أي ذات رحمة. قال ﷺ **«إنما أنا رحمة مهداة للعالمين»**][1]

قوله: «عند تحدي المنكرين» التحدي المباراة والمعارضة بأن يطلب منهم النبي ﷺ مباراتهم ومعارضتهم له ﷺ.

قوله: «بأن جبل أحد الخ» أي ومع هذا الإمكان لا يتطرق إليه احتمال أنه ذهب

---

(1) جاء هذا الاستدراك من الناسخ في الهامش والظاهر أن موضعه في النص هنا، والحديث جاء بدون زيادة «للعالمين» على حسب ما وجدته. انظر «سنن الدارمي» ج1 ص21، و«شعب الإيمان» ج2 ص164.

العلم بصدقه بموجب العادة لأنها أحد طرق العلم القطعي كالحس، ولا يقدح في ذلك العلم احتمال كون المعجزة من غير الله أو كونها لا لغرض التصديق الكاذب إلى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحس بحرارة النار إمكان عدم الحرارة للنار بمعنى أنه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال.

(وأول الأنبياء آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وآخرهم محمد ﷺ) أما نبوة آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ فبالكتاب الدال على أنه قد أمر ونهى مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر، فهو بالوحي لا غير، وكذا بالسنة والإجماع فإنكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفراً.

وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين:

أحدهما: ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة وإقدامه حيث تحجم الأبطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في

بحيث تزحزحنا رؤيته عن العلم بأنه غير ذهب.

قوله: «أمر ونهى» بالبناء للمفعول، أي أمر ونهي للتبليغ فلا يرد أمر أم موسى بقوله تعالى: ﴿ٱقْذِفِيهِ فِى ٱلتَّابُوتِ﴾(1) ولا أمر أم عيسى بقوله: ﴿وَهُزِّىٓ إِلَيْكِ﴾(2) وإن كان بلا واسطة.

قوله: «وكذا السنة والإجماع» فإنهما بالوحي لا غير. أما السنة فلنحو خبر **«أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر، وبيدي لواء الحمد ولا فخر، وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه إلا تحت لوائي»**(3) رواه الترمذي وحسنه. وأما الإجماع فلأن أصله الكتاب والسنة وهما بالوحي لا غير.

قوله: «وقد استدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين الخ» قال شيخ الإسلام: ما مر

---

(1) طه: 39.

(2) مريم: 25.

(3) انظر «سنن الترمذي» ج5 ص587، و«صحيح ابن حبان» ج14 ص398.

جميع الأحوال وثباته على حاله لدى الأهوال بحيث لم يجد أعداؤه مع شــدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعناً ولا إلى القدح فيه سبباً، فإن العقل يجزم بامتناع اجتماع هــذه الأمور في غير الأنبياء، وأن يجمع الله هــذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفتري عليه ثم يمهله ثلاثاً وعشــرين ســنةً ثم يظهر دينه على سائر الأديان وينصره على أعدائه ويحيي آثاره بعد موته إلى يوم القيامة.

وثانيهما: أنه ادعى ذلك الأمر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ....

من أن الاستدلال على ثبوته هو العمدة في إثباتها وإلزام الحجة على المعاند [وبيان][1] على دعوة النبوة وإظهار المعجزة، والغرض من هذين الوجهين التقوية والتتميم، ومبنى الأول منهما على أنه مكمل في نفسه على وجه لا يوجد في غير النبي، والثاني: على أنه مكمل لغيره على ذلك الوجه أيضا.

والبصائر جمع بصيرة، وهو قوة تدرك بها التعقلات، كما أن البصر قوة تدرك بها الأبصار، فهو قوة باطنة هي للقلب كعين الرأس، ويقال: هي عين القلب عندما ينكشف حجابه فيشاهد بها بواطن الأمور كما يشاهد بعين الرأس ظواهرها.

قوله: «**حيث يحجم الأبطال**» من حجمته عن الشيء أي كففته عنه، أي يمنع الأشجاع من الشجاعة.

والأبطال جمع بطل، وهو الشجاع صاحب القوة والجرأة في المصادر الإحجام [والش شري اركاري ويدد لي كردن][2].

قوله: «**وثباته على حاله**» فإنه ﷺ لم يفر قط من أعدائه وإن عظم الخوف كما في أُحد، ويوم الأحزاب، ويوم حنين.

قوله: «**مطعناً**» قيل: اسم مكان، وقيل: زلة. وقوله «**ولا إلى القدح الخ**» عطف بغير.

---

(1) غير واضحة في النسخة.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها، وكما هو ظاهر فهي ترجمة فارسية.

ولا حكمة معهم، وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الأحكام والشرائع وأتم مكارم الأخلاق وأكمل كثيراً من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالإيمان والعلم الصالح، وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعده، ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك.

وإذا ثبتت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على أنه خاتم النبيين وأنه مبعوث إلى كافة الناس ....

قوله: «ولا حكمة معهم» أي لا علم ولا إدراك بأمور الدنيا والدين.

قوله: «والحكمة» اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا، أي المصلحة الدينية والدنيوية.

قوله: «وعلمهم الأحكام» أي ما يكمل به نفوسهم من المعارف والأحكام.

قوله: «وقد دل كلام الله المنزل عليه أنه خاتم النبيين» قال العلامة الشهاب ابن قاسم: أقول يمكن أن يقال إنه كونه خاتم النبيين الذي دل عليه كلامه وكلام الله، كما يستلزم أن لا نبي بعده يستلزم أن لا شيء معه وفي زمنه، إذ لو كان معه نبي لم يكن هو خاتم النبيين على العموم كما أفاده كلامه وكلام الله لأنه حينئذ ليس خاتما بالنسبة لذلك الذي معه في زمنه فليتأمل.

قوله: «وأنه مبعوث الخ» أي كما نطق به الكتاب كقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ﴾[2]، والآحاد كحديث الصحيحين **«كان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة»**[3].

---

(1) سبأ: 28.

(2) الأعراف: 158.

(3) انظر «صحيح البخاري» ج1 ص128، و«صحيح مسلم» ج2 ص63.

بل إلى الجن والإنس ثبت أنه آخر الأنبياء وأن نبوته لا تختص بالعرب ....

قال ابن قاسم: هذا ليس لازما لما قبله لجواز إرساله هو وغيره إلى الجميع في زمن واحد فليتأمل.

قال شيخ الإسلام: فإن قلت: كان نوح عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بعد خروجه من الفلك مبعوثاً إلى كافة الناس إذ لم يبق منهم إلا من كان مؤمنا قلنا: هذا عموم لم يكن في أصل البعثة وإنما وقع لانحصار الخلق في المؤمنين بهلاك غيرهم بخلاف عموم بعثة نبينا محمدا ﷺ انتهى.

قال الكمال ابن أبي شريف: بل الرسول إذا بلغ قومه عن الله تعالى أنه يدعوهم إلى توحيده وعبادته [انتهض][1] تبليغه إياهم أن المهلكين ذلك حجة الخ.

قال العلامة ابن قاسم: في الانتهاض ينظر لتوقفه على ثبوت تكليفهم ضرورة أنه لا معنى لانتهاض الحجة على غير التكليف ولم يعهد ثبوت تكليف بدون شرح ووحي يتعلق بالمكلف، فإن لم يكن سيدنا نوح عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ ولا من قبله رسلاً إليهم لم يكونوا مكلفين فلا تقوم حجة عليهم. ثم أقول ما المانع من أن يجاب بأحد الوجهين:

أحدهما: أن يكونوا من اتباع الرسل السابقة على نوح؛ ولا ينافيه ما تقدم أن نوحاً أول رسول إلى الكفار بناء على أنه يدل على أن من قبله لم يرسلوا إلى الكفار لجواز أن يكونوا قد وقع كفرهم في زمن سيدنا نوح دون ما قبله أو قبله وبعد الإرسال إليهم واستمروا على كفرهم إلى زمنه.

والثاني: أن بعض أحكام الإيمان لا تتوقف على الشرع كما تقرر في محله، فيجوز أن يكون كفرهم بالإحلال به وتوقف التعذيب خاص بما عدا هذا البعض فليتأمل وليراجع انتهى.

قوله: «بل إلى الإنس والجن» قال شيخ الإسلام: في الاقتصار عليهما إشعار بخروج

(1) مترددة في النسخة بين «انتقض» و«انتهض».

كما زعم بعض النصارى.

فإن قيل: قد روي في الحديث نـزول عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ **بعده.**

قلنا: نعم...

الملائكة، وهو ما صرح به الحليمي والبيهقي وغيرهما.

وحكى الإمام الرازي والبرهان النسفي في تفسيرهما الإجماع عليه، وذهب قوم إلى خلافه كقوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ۝١٠٧﴾[2] انتهى.

قال صاحب الكواشي[3]: مفعول له أو حال، أي ذات رحمة قال ﷺ: «**إنما أنا رحمة مهداة للعالمين**».

قوله: «كما زعم بعض النصارى» قال شيخ الإسلام: أي وبعض اليهود كما في شرح المقاصد انتهى.

قال في شرح المقاصد: زعماً منهم أن الاحتياج [...] إنما كان للعرب [...] دون أهل الكتاب [...] ورد بما مر من [...] أن احتياج الكل إلى من يجدد أمر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى أكثر لاختلال دينهم بالتحريفات وأنواع الضلالات مع ادعائهم

---

(1) الفرقان: 1.

(2) الأنبياء: 107.

(3) **الكواشي** (680هـ) أحمد بن يوسف بن الحسن بن رافع ابن الحسين بن سويدان الشيباني الموصلي، موفق الدين أبو العباس الكواشي: عالم بالتفسير، من فقهاء الشافعية. من أهل الموصل. كان يزوره الملك ومن دونه فلا يقوم لهم ولا يعبأ بهم. من كتبه (تبصرة المتذكر) في تفسير القرآن، و(كشف الحقائق) ويعرف بتفسير الكواشي. و(تلخيص في تفسير القرآن العزيز) نسبته إلى كواشة (أو كواشى) قلعة بالموصل. كف بصره بعد بلوغه السبعين. انظر «الأعلام» ج1 ص274.

لكنه يتابع محمداً عَلَيْهِ السَّلَامُ، لأن شريعته قد نسخت فلا يكون إليه وحي ولا نصب أحكام، بل يكون خليفة رسول الله عَلَيْهِ السَّلَامُ، ثم الأصح أنه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لأنه أفضل فإمامته أولى.

(وقد روي بيان عدتهم في بعض الأحاديث) على ما روي أن النبي ﷺ سئل عن عدد الأنبياء فقال: (مائة ألف وأربع وعشرون ألفاً) وفي رواية: (مائتا ألف وأربع وعشرون ألفاً).

(والأولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم) إن ذكر عدد أكثر من عددهم (أو يخرج منهم من هو فيهم) إن ذكر عدد أقل من عددهم، ....

أنه من عند الله تعالى انتهى.

قوله: «**لكنه يتابع محمدا**» لإيراد ما صح أن عيسى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يضع الجزية، أي يبطل تقرير النصارى وغيرهم من الكفار بالجزية فلا يقبل منهم لرفع السيف عن [الإسلام][1] لا غير لأنه من دين نبينا وشريعته، إذ قد بين انتهاء الحكمة بنزول عيسى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فلزم أن لا يكون الحكم بخلافه من دين نبينا وشريعته.

قوله: «**إليه وحي**» قال ابن قاسم: صلة وحي مقدمة أو خبر يكون وهذا أولى، إذ معمول المصدر لا يتقدم عليه ولو كان ظرفا على الصحيح انتهى.

قوله: «**ولا نصب أحكام**» **قال شيخ الإسلام:** العطف فيه للتفسير، والمعنى أنه لا يكون منه نصب أحكام يوحي إليه بنصبها وإلا فقد ورد التصريح في صحيح مسلم بأنه يوحي إليه بما ليس محكم وإنما هو إرشاد لطريق نجاة له وللمؤمنين في زمنه من شر يأجوج ومأجوج.

---

(1) في النسخة «الا الإسلام» وقد تكون هنا كلمة أسقطها الناسخ.

يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيد إلا الظن، ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات، خصوصاً إذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي إلى مخالفة الواقع وهو عد النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ من غير الأنبياء وغير النبي من الأنبياء بناء على أن اسم العدد خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان.

(وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لأن هذا معنى النبوة والرسالة.

(صادقين ناصحين) للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة، وفي هذا إشارة إلى أن الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ معصومون عن الكذب خصوصاً فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ

قوله: «قال: «مائة ألف وأربعة»[1] الخ» قال شيخ الإسلام: الرواية الأولى رواها ابن حبان في صحيحه بلفظ «**مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، الرسل من ذلك ثلاثمائة وثلاثة عشر جماً غفيراً**» لكن [رواه][2] الإمام بسند ضعيف بلفظ «**مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا، الرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر جماً غفيراً**»، وأما الرواية الثانية فلم أرها.

قوله: «يعني أن خبر الواحد» تفسير لقوله: «**لا يؤمن**».

قوله: «جميع الشرائط» أي شرائط القبول من التكليف والإسلام والعدالة وشرائط العمل من عدم المعارض وغيره.

قوله: «لا يفيد» أي الخبر الواحد والجملة خبر «**أن**».

قوله: «هذا معنى النبوة والرسالة» واختار المصنف هنا وفي أول الكتاب اتحاد النبي والرسول، والمشهور أن النبي أعم كما مر ذلك.

---

(1) انظر «مسند الإمام أحمد» ج5 ص265، و«كنز العمال» ج11 ص482، وذكره ابن حبان بلفظ «مائة ألف وعشرون ألفا» والرسل «ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا» انظر «صحيح ابن حبان» ج2 ص76.

(2) في النسخة كأنها «رواحا».

الأحكام وإرشـــاد الأمة، أما عمداً فبالإجماع، وأما سهواً فعند الأكثرين، وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل، وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع، وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافاً للحشــوية، وإنمـــا الخلاف في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل.

وأما ســـهواً فجوزه الأكثرون، وأمـــا الصغائر فيجوز عمداً عنـــد الجمهور خلافاً للجبائي وأتباعه، ويجوز ســـهواً بالاتفاق إلا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة. لكن المحققين اشترطوا أن ينهوا عليه فينتهوا عنه، هذا كله بعد الوحي، وأما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة.

وذهبـــت المعتزلة إلى امتناعهـــا لأنها توجب النفرة المانعة عـــن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة. والحق منع ما يوجب النفرة.........................

قوله: «وأنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع» قال شيخ الإسلام: لم يعتد في نقل الإجماع بخلاف بعض الخوارج القائل بعدم عصمتهم من ذلك انتهى.

قال بعضهم: وقد اعتد في شرح المقاصد بدليل أنه جعل المقول هنا من الإجماع قول الجمهور.

قوله: «وإنما الخلاف في أن امتناعه» أي تعمد الكذب إشارة إلى أن العصمة هي استحالة الذنب، وهو خلاف الصحيح في حد العصمة عند المتكلمين، وهو أنها عدم خلق العصمة؛ وعدم خلقها لا يقتضي أنها مستحيلة بل هي مقدورة للمعصوم.

قوله: «بدليل السمع والعقل» قال شيخ الإسلام: المحققون من الأشاعرة على الأول والمعتزلة على الثاني.

قوله: «أما سهواً» قال ابن أبي شريف: أي وأما وقوع الكبائر سهواً فجوّزه الأكثرون.

قال شيخ الإسلام: تبع في نقله الاتفاق [الموافق][1] ....

---

(1) في النسخة «المواقف».

كعهر الأمهات والفجور والصغائر الدالة على الخســة. ومنع الشــيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده، لكنهم ....

وإلا فقد نقل عن القاضي عياض[1] وغيره عدم الجواز، بل حكاه ابن برهان عن اتفاق المحققين.

قوله: «**كعهر الأمهات**» **قال شيخ الإسلام**: بفتح العين مع سكون الهاء وفتحها، أي الزنا بهن. وفي شرح المواقف: إن عهر الأمهات كونهن زانيات[2]، وفي الكستلي مثله.

قال البردعي بسكون الهاء وفتحها، أي زنا الأمهات، أي كون الأمهات زانية أو مزنية بها، يقال: زنى بها، فالمصور مضاف لا الفاعل والمفعول.

قوله: «**والفجور**» هكذا في أكثر النسخ، بل الذي رأيناه من نسخ الشرح الظاهر الاقتصار على الفجور، وما وقع في حاشية شيخ الإسلام والفجور بالآباء، أي عصيانهم أو الزنا بهم.

قال في القاموس: الفجر الانبعاث في المعاصي والزنا كالفجور فيهما[3].

قوله: «**ومنع الشيعة**» بكسر المعجمة الذين شيّعوا علياً وقالوا: إنه الإمام الحق بالنص، وأن الإمامة لا تخرج عنه ولا عن أولاده.

قال الجوهري: شيعة الرجل أتباعه وأنصاره. يقال شايعه، كما يقال والاه[4].

---

(1) **القاضي عياض** (544هـ) عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل: عالم المغرب وإمام أهل الحديث في وقته. كان من أعلم الناس بكلام العرب وأنسابهم وأيامهم. ولي قضاء سبتة، ومولده فيها، ثم قضاء غرناطة. وتوفي بمراكش مسموما، قيل: سمه يهودي. من تصانيفه «الشفا بتعريف حقوق المصطفى» وغير ذلك. انظر «الأعلام» ج5 ص99.

(2) انظر «المواقف» ج3 ص427.

(3) انظر «القاموس» ص485.

(4) انظر «الصحاح» ج1 ص376.

جوزوا إظهار الكفر تقية.

إذا تقرر هذا فما نقل عن الأنبياء مما يشعر بكذب أو معصية فما كان منقولاً بطريق الآحاد فمردود، ومـــا كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره إن أمكن، وإلا فمحمول على ترك الأولى أو كونه قبل البعثة، وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة.

(وأفضل الأنبياء عَلَيۡهِمُ ٱلسَّلَامُ محمد ﷺ) لقوله تعالى: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ﴾ الآية، ولا شـــك أن خيرية الأمة بحسب كمالهم في الدين، وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه. والاستدلال بقوله عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر» ضعيف، لأنه لا يدل على كونه أفضل من آدم بل من أولاده.

قوله: «جوزوا إظهار الكفر تقية» أي اتقاء الهلاك لأن إظهار السلام حينئذ إلقاء بالنفس إلى الهلاك، وما قاله لا ينافي أن الأولى عدم إظهار الجواز.

قوله: «فمصروف عن ظاهره» قال الخيالي: أي بطريق صرف النسبة إلى غيرهم انتهى. أي صرف نسبة الذنب والعصيان وإسناد الكذب والطغيان إلى غير الأنبياء، فيكون التجوز في الإسناد ويصير المجاز عقليا وهو إسناد فعل أو معناه إلى ملابس غير ما هو له بتأويل كما هو قول شرح التلخيص.

قوله: ««أنا سيد ولد آدم ولا فخر»» رواه مسلم والترمذي وغيرهما، ولفظ الترمذي **«أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر، وبيدي لواء الحمد ولا فخر، وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه إلا تحت لوائي».**

وقوله: «ولا فخر» أي لا أقول هذا الكلام تكبر أو عظمة وافتخار، بل أقوله مبلغا رسالة ربي ومحدثا بنعمة الله تعالى.

قوله: «لأنه لا يدل على كونه أفضل من آدم» قال شيخ الإسلام: مردود بأن المراد بولد آدم نوع الإنسان بقرينة آخر الحديث وخبر الصحيحين **«أنا سيد الناس يوم القيامة»**[1].

---

(1) انظر «صحيح البخاري» ج4 ص1745، و«صحيح مسلم» ج1 ص127.

(والملائكة عباد الله تعالى العاملون بأمره) على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾﴾، ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴿١٩﴾﴾.

(لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة) إذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل، وما زعم عبدة الأصنام أنهم بنات الله تعالى محال باطل وإفراط في شأنهم، كما أن قول اليهود أن الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم.

فإن قيل: أليس قد كفر إبليس وكان من الملائكة ....

قال ابن قاسم العبادي: فيه بحث لأن صحة حمله على ذلك لا يخرجه عن الضعف لاحتماله لغيره؛ وقد أشار الكستلي إلى ذلك. فإن قلت حمله على ما ذكر تدل عليه الأحاديث الأخر قلت: فهذا بمجرده لم يخرج الاستدلال به عن الضعف والكلام في ذلك فليتأمل.

قوله: «**والملائكة**» قال البيضاوي: جمع ملاك على الأصل كالشمائل[1].

والتاء لتأنيث الجمع وهو مقلوب مالك من الألوكة، وهي الرسالة لأنهم وسائط بين الله وبين الناس، فهم رسل الله أو كالرسل إليهم.

قال شيخ الإسلام: جمهور المسلمين على أنهم أجسام لطيفة نورانية تظهر في صور مختلفة وتقوى على أفعال شاقة.

قوله: «**بأمره الخ**» ولا يعملون بغير أمره.

قوله: «﴿وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴿١٩﴾﴾[2] «أي لا يعجزون عن عبادة الله تعالى ولا يملون.

قوله: «**وإفراط في شأنهم**» التفرقة بين الإفراط والتفريط حيث استعمل الإفراط في

---

(1) انظر «تفسير البيضاوي» ص277.

(2) الأنبياء: 19.

بدليل صحة استثنائه منهم.

قلنا: لا بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه، لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفع الدرجة وكان جنياً واحداً مغموراً بالعبادة فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليباً.

وأما هاروت وماروت فالأصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة، وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الأنبياء على الزلة والسهو، وكانا

تجاوز الحد من جانب الزيادة والكمال، واستعمل التفريط في تجاوز الحد من جانب النقصان والقصر.

قوله: «**بدليل استثنائه منهم**» أي لأن الأصل في الاستثناء الاتصال.

قوله: «**تغليبا**» أي استثناء متصلا بطريق صحة اتصاله التغلب في المستثنى منه.

قال ابن قاسم: لأن المدار في المتصل على تناول المستثنى منه [بالمستثنى ولو باستعمال][1] لفظ المستثنى منه فيما يتناوله ولو مجازا انتهى.

قال شيخ الإسلام: ويمكن جعله منقطعا فقد قال الرضي: يجوز أن تقول جاء القوم إلا زيد أو يكون مرادك بالقوم ناسا غير زيد، فزيد لم يقصد إدخاله فيمن قبله.

قوله: «**أنهما ملكان**» قيل رجلان سميا ملكين باعتبار صلاحيتهما.

قال البيضاوي: ويؤيده قراءة الملكين بالكسر انتهى[2].

قوله: «**وتعذيبهما**» كأنه قيل إذا لم يصدر عنهما هذان فلِمَ يعذبان؟. فأجاب بأن تعذيبهما الخ.

قوله: «**على وجه المعاتبة**» كذا في شرح المقاصد، وكتب الشيخ ابن قاسم على

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) انظر «تفسير البيضاوي» ص371.

يعظان الناس ويعلمان السحر ويقولان: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ ولا كفر في تعليم السحر، بل في اعتقاده والعمل به.

(ولله كتب أنـزلها على أنبيائه وبين فيها أمره ونهيه ووعده ووعيده) وكلها كلام الله تعالى، ....

قوله: وتعذيبهما إن صح، وكأنه أشار إلى الاختلاف فيه وهو كذلك.

فقد قال القرطبي: من اعتقد فيهما أنهما بأرض الهند يعذبان على خطيئتهما مع الزهرة فهو كافر[1]، بل هم رسل الله وخاصته بحسب تعظيمهم وتوقيرهم وتنزيههم عن كل ما يخل بعظم قدرهم.

وقال البلقيني: لم يصح فيهما خبر، وقال ابن حجر العسقلاني: [للقصة طرق كثيرة جمعتها في خبر يكاد الواقف][2] عليها يقطع بوقوعها لكثرة الطرق الواردة فيها وقوة مخارج أكثرها انتهى.

ولابن حجر المكي فيها كلام طويل نفيس في الزواجر فليراجع[3].

قال في التحفة فائدة قيل: يستثنى أربعة كفار لا تقبل توبتهم: إبليس، وهاروت، وماروت، وعاقر ناقة صالح. قال بعضهم: لعل المراد أنهم لا يتوبون انتهى.

وأقول: بل هو على ظاهره في إبليس وليس بصحيح في هاروت وماروت، بل الذي دلت عليه قضيتهم المسندة خلافا لمن أنكر ذلك بأنهم إنما يعذبون في الدنيا فقط وأنهم في الآخرة يكونون مع الملائكة بعد ردهم إلى صفاتهم انتهى.

قوله: «بل في اعتقاده» قال شيخ الإسلام: أي في اعتقاد أنه مأذون فيه من قبل الله تعالى لا في اعتقاد صحته فإنه حق لا مرية فيه انتهى.

---

(1) نقل هذا القول عن الشهاب العراقي. انظر «تفسير الألوسي» ج1 ص439.

(2) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(3) انظر «الزواجر عن اقتراف الكبائر» ج2 ص475-491.

وهو واحد، وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمســموع، وبهذا الاعتبار كان الأفضل هو القرآن ثم التوراة ثم الإنجيل ثم الزبور كما أن القرآن كلام واحد ولا يتصور فيه تفضيل باعتبار الكتابة والقراءة يجوز أن يكون بعض السور أفضل.................

قال ابن الغرس: أي اعتقاد حله والعمل به.

قال شيخ الإسلام: أي بناء على القول بأنه يتضمن الكفر فلا يؤثر بدونه، والذي عليه أصحابنا الشافعية أنه كبيرة بناء على أنه لا يستلزم الكفر، إذ قد يؤثر بدونه.

قال ابن الغرس: أي على وجه اعتقاد تأثيره أو حله أو من حيث ارتكاب ما جعله الشرع أمارة الكفر، وقد قالوا: لا بأس بتعلمه للاحتراز عنه.

قوله: «وهو واحد» قال شيخ الإسلام: أي من حيث أن كلامه تعالى لأنه صفة أزلية لا تكثر لها في نفسها وإن تعدد وتفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء المسموع الدال عليه، وكان نظم الإنجيل غير نظم [التوراة](1) مثلا وكان القرآن أفضل مما سواه.

قوله: «كما أن القرآن كلام إلى آخره». قيل: تتعلق بقوله: **«وكلها كلام الله وهو واحد»**.

قوله: «كما يتصور فيه [تفضيل](2)» أي من حيث هو كلام الله تعالى، فهو واحد من تلك الحيثية وإن تفاوت المقروء باعتبار قراءته فكان بعضه أفضل تلاوة لاشتماله على صفة فاضلة ككونه [...] للناس أو أكثر ذكرا لله، وسيأتي إيضاح ذلك. هذا ما ذهب إليه جمع واختاره النووي(3) وغيره وجرى عليه الشارح، والمنقول عن الأشعري وغيره أنه لا

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) في النسخة «تفضيل»

(3) **النووي** (676هـ) يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني، النووي، الشافعي، أبو زكريا، محيي الدين: علّامة بالفقه والحديث. مولده ووفاته في نوى (من قرى حوران، بسورية) وإليها نسبته. تعلم في دمشق، وأقام بها زمناً طويلاً. من كتبه «منهاج الطالبين»، و«المنهاج =

كمـــا ورد في الحديث. وحقيقة التفضيل أن قراءته أفضل لما أنه أنفع، أو ذكر الله تعالى فيه أكثر. ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها.

(والمعراج لرســـول الله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في اليقظة بشخصه إلى السماء، ثم إلى ما شاء الله تعالى من العلى حقٌّ) أي......................................

يقال في كلام الله تعالى أن بعضا منه أفضل من بعض دفعا لإيهام [التفاضل][1] في الكلام النفسي كما لا يقال: إنه مخلوق دفعا لذلك.

قوله: «**كما ورد في الحديث**» أي كحديث البخاري وغيره أن النبي ﷺ قال لأبي سعيد بن المعلي «**لأعلمنك أعظم سورة في القرآن**» ثم فسرها له بسورة الحمد لله رب العالمين[2].

قوله: «**لأنه انفع**» أي كسورة العصر فإن فيها الحث على الإيمان والعمل الصالح.

قوله:: والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها.

قوله: «**أو ذكر الله تعالى فيه أكثر**» أي كسورة الإخلاص بالقياس إلى ما ليس كذلك سورة أبي لهب.

قوله: «**وبعض أحكامها**» هو الصحيح، وقيل: بل كل أحكامها لأن ما ثبت لنا من الأحكام التي وافقت ما كان فيها فبشرع جديد مختص بنا.

وهذا القيل هو الصحيح لأن شرع من قبلنا ليس شرع مطلقاً خلافا لشيخ الإسلام حيث قال: إن شرع من قبلنا شرع لنا إذا ورد في شرعنا ما يقرره.

= في شرح صحيح مسلم»، و«حلية الأبرار» يعرف بالأذكار النووية وغير ذلك. انظر «الأعلام» ج8 ص149.

(1) في النسخة «التفاصل».

(2) انظر «صحيح البخاري» ج4 ص1704.

ثابت بالخبر المشـــهور، حتـــى إن منكره يكون مبتدعاً. وإنكاره وادعاء اســـتحالته إنما يبتنى على أصول الفلاســـفة، وإلا فالخرق والالتئام على الســـموات جائز. والأجسام كلها متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر، والله تعالى قادر على الممكنات كلها، فقوله: (في اليقظة) إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج كان في المنام، على ما روي عن معاوية أنه ســـئل عن المعراج فقال: كانت رؤيا صالحة، وروي عن عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا أنها قالت: ما فقد جسد محمد عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ليلة المعراج، قد قال تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِيٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا ....

قوله: «**ثابت بالخبر المشهور**» يفيد أن لمعراجه من السماء إلى ما شاء الله تعالى مشهور أيضاً، وأن الثابت بالآحاد إنما هو خصوصيات ما آل إليه عروجه من السماء من الجنة أو العرش وغيرهما كلامه كالكمال، والشارح في آخر المبحث صريح في أن المشهور قسيم للآحاد، والذي في أصول الحديث كشرح النخبة أنه قسم منه وعمادته وكلها؛ أي الأقسام التي منها المشهور ما سوى الأول، أي وهو المتواتر [...] انتهت تأمل [...].

قوله: «**متماثلة**» وهي الاشتراك في وصف واحد [فتكون][1] الأجسام العنصرية والفلكية مشتركتين في الصورة الجسمية لا الماهية.

قوله: «**يصح على كل ما يصح الخ**» قال ابن قاسم: والسموات جسم كالماء.

وقال **شيخ الإسلام**: أي من الخرق والالتئام وقطع المسافة البعيدة في الزمن اليسير كالشمس انتهى.

قوله: «**على ما وري عن معاوية**» قال في شرح المقاصد عقبه: وأنت خبير بأنه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الأحاديث وأقوال الكبار من الصحابة وإجماع القرون اللاحقة.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

﴿فِتۡنَةً﴾.

وأجيب بأن المراد الرؤيا بالعين، والمعنى ما فقد جسده عن الروح، بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعاً.

ثم الصحيح أنه عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ إنما رأى ربه بفؤاده لا بعينه.

(وكرامات الأولياء حق) والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن،

وروي عن عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهَا ضعف الاحتجاج به، [قال:][1] القاضي عياض بأنها لم تحدث به عن مشاهدة لأنها لم تكن وقت الإسراء زوجة ولا في سن من يضبط؛ لأنها كانت وقت الهجرة بنت ثمان سنين والمعراج قبل الهجرة بخمس على المرجح، والظاهر أنها إنما قالت ذلك استبعادا. تبع فيه كالكمال وغيره القاضي عياض.

الصحيح أن المعراج قبل الهجرة بسنة واحدة، وقيل بستة أشهر كذا في بعض الهوامش فليحرر.

قال ابن قاسم: ما روي عن عائشة يحتمل لكونها تقول بالمنام وباليقظة وبالروح، الآن يكون لكلامها بقية تأمل.

قوله: «﴿فِتۡنَةً﴾[2]» لأن بعض الناس ارتد بسبب الإنكار مع أنه سمع من النبي ﷺ.

قوله: «**أجيب**» أي عن قول معاوية.

قوله: «**رأى ربه بفؤاده لا بعينه**» تبع فيه جماعة، والصحيح أنه رآه بعينه كما جزم به ابن عباس وغيره، ومثله لا [يقول][3] من قبل الرأي.

قوله: «**حسب ما يمكن**» بفتح السين وقد تسكن أي قدر، ونصبه على المصدرية

---

(1) ساقطة من النسخة.

(2) الإسراء: 60.

(3) في النسخة «يقال».

المواظــب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعــرض عن الانهماك في اللذات والشــهوات. وكرامته ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة، فما لا يكون مقروناً بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجاً، وما يكون مقروناً بدعوى النبوة يكون معجزة.

والدليــل على حقية الكرامة ما تواتر عن كثيــر من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن إنكاره خصوصاً الأمر المشترك مطلق خارق للعادة، وإن كانت التفاصيل آحاداً.

وأيضاً الكتــاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب ســليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ**، وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة إلى إثبات الجواز.**

ثم أورد كلاماً يشير إلى تفسير الكرامة وإلى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة جداً فقال: (فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المســافة البعيدة في المدة القليلة) كإتيان صاحب ســليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ **وهو آصف بن برخيا على الأشــهر بعرش**

لأنه بعث لمصدر محذوف إذ التقدير مواظبة قدر ما يمكنه.

قوله: «**من قبله**» بكسر القاف وفتح الموحدة، أي من جهته.

قوله: «**يكون استدراجا**» أي إن وقع على وفق مرادين حصل على يده وإلا يسمى إهانة كما يرون أن مسيلمة دعا لاعور أن تصح عينه فعمى.

وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره، ويسمى معونة كما في شرح المقاصد، فالخوارق ستة: معجزة، وإرهاص، وكرامة، ومعونة، واستدراج، وإهانة.

قوله: «**آصف**» بالمد وفتح الصاد المهملة.

قوله: «**بن برخيا**» وهو أبو آصف بفتح الموحدة وسكون الراء وكسر الخاء المعجمة،

بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة.

(وفي الهواء) كما نقل عن جعفر بن أبي طالب ولقمان السرخسي وغيرهما.

(وكلام الجماد العجماء واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم من الأعداء)، أما كلام الجماد فكما روي أنه كان بين يدي سليمان وأبي الدرداء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها. وأما كلام العجماء فتكليم الكلب لأصحاب الكهف، وكما روي أن النبي ﷺ قال: (بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها إذ التفتت البقرة إليه

وقيل الألف [ياء تحته][1].

قوله: «كما نقل عن جعفر بن أبي طالب» الظاهر أن نسبة الطيران إليه في الدنيا وهم، لأنه إنما طار في الجنة وأن الوهم نشأ من اشتهاره بعد موته بالطيار، وسبب تسميته بذلك أنه لما أخذ الراية في غزوة مؤتة بيمينه فقطعت؛ فأخذها بيساره فقطعت؛ فاحتضنها حتى قتل أبدله الله بيده جناحين يطير بهما في الجنة.

قوله: «كان بين يدي سليمان الخ» روي قصة القصعة أي تسبيحها البيهقي في دلائل النبوة[2].

قوله: «وأما كلام العجماء» في الصحاح: سميت عجماء لأنها لا تتكلم، وكل ما لا يقدر على الكلام أصلا فهو أعجم ومستعجم[3].

«**«بينا»**» بإشباع الفتحة ـ أي الزائدة ـ ظرف زمان لازم للإضافة إلى الجملة الاسمية وفيه معنى المجازاة.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) انظر «دلائل النبوة» للبيهقي ج6 ص247.

(3) انظر «الصحاح» ج1 ص449.

وقالت: إني لم أخلق لهذا إنما خلقت للحرث، فقال الناس: سبحان الله بقرة تكلم، فقال النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ: آمنت بهذا).

(وغير ذلك من الأشـــياء) مثل رؤية عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى إنه قال لأمير جيشه: يا سارية الجبل الجبل تحذيراً له من وراء الجبل لمكر العدو هناك، وسماع ســـارية كلامه مع بعد المسافة، وكشرب خالد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ السم من غير تضرر به، وكجريان النيل بكتاب عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأمثال هذا أكثر من أن تحصى.

ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الأولياء بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الأولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي ....

قوله: ««**يسوق بقرة**»» روى قصتها الشيخان[1] وغيرهما، مقيداً متعجب منه، وتكلم بحذف إحدى التائين خبره والأصل تتكلم.

قوله: ««**فقال الناس**»» قال ابن قاسم: راجع هل المراد بالناس الموجودون حال تكلم البقرة أو عند إخبار النبي ﷺ حرره. ثم رأيت الخيالي نص على الثاني.

قوله: «**مثل رؤية عمر**» روى قصته البيهقي في دلائل النبوة[2] وابن مردويه.

قوله: «**وكشرب خالد** رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ **السم**» روى قصته أبو يعلى[3] من أوجه وغيره.

قوله: «**وكجريان النيل**» روى قصته الإمام محمد بن عبد الحكيم في فتوح مصر[4]، وأنها لما فتحت جاء أهلها عمرو بن العاص وذكروا له أن النيل يحتاج كل سنة إلى جارية [من][5] أحسن الجواري فتلقى فيه، وإلا فلا يجري ويخرب البلاد ويقحط، فبعث

---

(1) انظر «صحيح البخاري» ج3 ص1280،و«صحيح مسلم» ج7 ص110.

(2) انظر «دلائل النبوة» ج7 ص186.

(3) انظر «مسند أبي يعلى» ج13 ص109.

(4) انظر «فتوح مصر» ص164.

(5) ساقطة من النسخة.

أشار إلى الجواب بقوله:

والحاصل أن الأمر الخارق للعادة فهو بالنسبة إلى النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ **معجزة سواء ظهر ذلك من قبله أو من قبل آحاد من أمته، وبالنسبة إلى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله، فالنبي لا بد من علمه بكونه نبياً، ومن قصده إظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعاً بموجب المعجزات بخلاف الولي.**

(وأفضل البشر بعد نبينا) والأحسن أن يقال: بعد الأنبياء، ....

عمرو بن العاص إلى عمر بن الخطاب بخبر الخبر، فبعث عمر بن الخطاب بطاقة فيها: بسم الله الرحمن الرحيم، من عبد الله عمر بن الخطاب إلى نيل مصر أما بعد؛ فإن كنت تجري بنفسك فلا حاجة بنا إليك، وإن كنت تجري بالله فاجر على اسم الله وأمره.

وأمره أن يلقيها في النيل، فجرى تلك الليلة ستة عشر ذراعا، وزاد النيل بكتاب عمر على كل سنة من السنين الماضية ستة أذرع.

قوله: «**أشار إلى الجواب**» حاصله أنه لا اشتباه لأن ذلك الخارق لم يقترن بدعوى الرسالة؛ فهو كرامة للولي ومعجزة لنبيه، وإنما الاشتباه عند الاقتران بها، وهو مستحيل منه لأنه متدين مقر برسالة رسوله.

قوله: «**بخلاف الولي**» في الثلاثة فإنه قد لا يعلم أنه ولي، وقد لا يقصد الإظهار ولا يقطع بموجب الكرامة بل ربما يخاف على نفسه من أن يكون ذلك استدراجا.

قال ابن قاسم: لا يقال اللازم من هذا الكلام أن الولي لا يلزم فيه هذه الأمور الثلاثة، لكنها قد يوجد بأن يعلم بكونه وليا ويقصد إظهار الخارق لغرض ما ويعلم أن الله أيد ولايته بذلك، وحينئذ لا يتميز لأنا نقول من لازم المعجزة دعوى الرسالة والولي لا يتصور أن يدعيها؛ فالتمييز بذلك حاصل قطعاً دائماً تأمل.

قوله: «**الأحسن أن يقال: بعد الأنبياء**» ليسلم بما يأتي في كلامه وليوافق ما رواه الدارقطني عن أبي الدرداء أن النبي ﷺ قال له «**ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد**

لكنــه أراد البعديــة الزمانيــة، وليس بعــد نبينا نبي، ومــع ذلك لا بد مــن تخصيص عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ إذ لو أريد كل بشــر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ولو أريد كل بشــر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة، ولو أريد كل بشــر هو موجود على وجه الأرض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم، ولو أريد كل بشــر يوجد على وجه الأرض في الجملة انتقض بعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.

(أبو بكــر الصديق) الذي صدق النبــي ﷺ في النبوة من غيــر تلعثم وتردد وفي المعراج بلا تردد.

...

بعد النبيين أفضل من أبي بكر»(1).

وأفاد قوله «**والأحسن**» أن لكلام المتن وجها بأن يكون مراده بعد رتبة نبينا من حيث كونه نبينا موصوفا بالنبوة، ومعلوم أن وصف النبوة واحد وإن تفاوتت رتبة المتصفين بها.

قوله: «لكنه أراد البعدية الزمانية» لأن المتبادر هو البعدية الزمانية، وحينئذ لا يلزم أن يكون هذا أفضل من الأنبياء أيضا.

قوله: «وليس بعد الخ» كأنه قيل: لعل بعد نبينا نبي فيلزم كونه أيضاً أفضل من النبي، فأجاب «**وليس الخ**».

قوله: «من تخصيص عيسى» بأن [يدل:](2) وأفضل البشر بعد زمان نبينا غير عيسى أبو بكر.

قوله: «لم يفد التفضيل» لأن من الصحابة من ولد قبل النبوة.

قوله: «ولم يفد» أي قوله «**وأفضل البشر الخ**».

---

(1) انظر «إتحاف الخيرة المهرة» ج7 ص59.

(2) مترددة في النسخة بين «يدل» و«يؤول».

على هذا وجدنا السلف، والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك، وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسألة مما يتعلق به شيء من الأعمال أو يكون التوقف فيه مخلاً بشيء من الواجبات فيهما، وكأن السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين، والإنصاف أنه إن أريد بالأفضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة، وإن أريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا.

(وخلافتهم) أي نيابته عن الرسول في إقامة الدين بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع (على هذا الترتيب) أيضاً، يعني أن الخلافة بعد رسول الله ﷺ لأبي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وذلك لأن الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله ﷺ في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة ....

قوله: «على التابعين ومن بعدهم» أي صريحاً وإلا فقد أفاد استنباطا لأنه يفيد التفضيل على الصحابة وهم أفضل من التابعين ومن بعدهم.

قوله: «من غير تلعثم» أي توقف.

قوله: «وعلى هذا» أي تفضيل الأربعة على الترتيب المذكور.

قوله: «وجدنا السلف» أي أكثر أهل السنة كالشافعي وأحمد.

قوله: «ومحبة الختنين» أي الصهرين، وهما عثمان وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

قال ابن قاسم: ظاهره في التفضيل بينهما.

قوله: «فللتوقف جهة» أي لأن كثرة الثواب وقرب الدرجة أمر لا يعلم إلا بالإخبار من الله ورسوله والإخبار وذلك متعارضة.

قوله: «اجتمعوا يوم توفي» قال الخيالي: بضم التاء على صيغة المجهول.

قوله: «في سقيفة بني ساعدة» أي أتوا وقت الصباح إلى سقيفة بني ساعدة، والسقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة، روى قصتها البخاري[1].

(1) انظر «صحيح البخاري» ج2 ص869.

والمنازعة على خلافة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وأجمعوا على ذلك وتابعه علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على رؤوس الأشهاد بعد توقف كان منه، ولو لم تكن الخلافة حقاً له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة، وكيف يتصور في حق أصحاب رسول الله الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد.

ثم إن أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما أيس من حياته دعا عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأملى عليه كتاب عهده لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فلما كتب عثمان ختم الصحيفة وأخرجها إلى الناس وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي فقال: بايعنا لمن كان فيها وإن كان عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته، ثم استشهد عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وترك الخلافة شورى بين ستة:

قوله: «والمنازعة» فيه إشارة إلى أن الإجماع بعد المشاورة والمنازعة يكون أتم وأكمل من وقوع الإجماع بغتة.

قوله: «على رؤوس الأشهاد» أي عند الحاضرين.

قوله: «بعد توقف كان منه» لم يكن توقفه للطعن في خلافة أبي بكر وأهليته لها؛ بل لصدورها في غيبته من غير مشاورته ومشاورة أقاربه، فلما اعتذر إليه أبو بكر بأنه إنما بادر إلى ذلك خوفا من الفتنة وافتراق كلمة الأمة بايعه طائعا مختارا.

قوله: «فقال علي: بايعنا لمن فيها وإن كان عمر» قال العصام: ووجه قول علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ **«بايعنا إلى آخره»** أنه أراد وإن كانت البيعة له صعبة لكمال صلابته في الدين وعدم مسامحته في أمر، يعني يتابع الحق وإن كان مرادا في تصريحه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين المبايعة بذكره لتكون المبايعة بلا غرور وعن علم.

قوله: «شورى بين ستة» روى قصتها البخاري[1].

---

(1) انظر «صحيح البخاري» ج3 ص1353.

...

ثـم استشـهد وترك الأمـر مهملاً فاجتمـع كبـار المهاجريـن والأنصار على علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ والتمسـوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافـة، وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نـزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد، وما وقع من الاختلاف بين الشـيعة وأهل السـنة في هذه المسـألة وادعـاء كل من الفريقين النص في باب الإمامة وإيراد الأسـئلة والأجوبة من الجانبين فمذكور في المطولات.

(والخلافة ثلاثون سـنة ثم بعدها ملك وإمـارة) لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: **(الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً).**

وقد استشهد علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ...

قوله: «لم يكن عن نزاع في خلافته» أي بل كان [مخطأ][1] في الاجتهاد، وذلك أن معاوية طلب بدم عثمان لما بينهما من بنوة العمومة، وقصد أن يسلم على قتله على الفور وذكر أنه إن سلمهم بايع له، ورأى علي أن المبادرة [بتعليمهم][2] مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي إلى اضطراب أمر الإمامة وتفاقم الفتن؛ وأن الإمهال لتحقيق تمكنه ويلتقطهم هو الصواب.

قوله: ««الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا»[3]»قال في تفسير الوسيط: الملك بضم الميم للملك بكسر اللام والملك بكسر الميم للمالك انتهى.

قال شيخ الإسلام: رواه الترمذي وغيره. والعضوض بعين مهملة ملك فيه عسف

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) هكذا جاءت في النسخة والراجح أن الناسخ حرف الكلمة أو أنه يقصد «أن يجعل لهم علامات» أو تأديبهم.

(3) انظر «صحيح ابن حبان» ج15 ص392، و«فتح الباري» ج8 ص77.

على رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله ﷺ...

والمذهب أنه يجب على الخلق سمعاً، لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية)...

فإن قيل: فليكتف بذي شوكة له الرياســة العامة إماماً كان أو غير إمام، فإن انتظام الأمر يحصل بذلك كما في عهد الأتراك.

قلنا: نعم يحصل بعض النظام من أمر الدنيا ....

وظلم. قاله صاحب القاموس وغيره انتهى[1].

قيل: بضم العين وهي جمع العض بكسر العين، وهو الرجل الخبيث الشرير. يعني يكون الملوك يظلمون الناس ويؤذونهم بغير حق.

قال في المصابيح: يظلم بعضهم بعضا وهي مبالغة من العض، وهو أخذ الشيء بالسن انتهى.

قوله: «على رأس ثلاثين الخ» لم يستشهد علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على رأسها بل فيها، لأن وفاة النبي ﷺ في ربيع الأول سنة أحد عشرة ووفاة علي سابع عشر من رمضان سنة أربعين، فهي قبل رأس الثلاثين بنحو ستة أشهر؛ وإنما تكملت ثلاثين بمدة الحسن رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حيث ولى تلك المدة وترك الأمور لمعاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على أن يكون الأمر له بعد وفاته.

قوله: «والمذهب أنه يجب على الخلق سمعا» أي لا على الله أصلاً خلاف للشيعة ولا على الخلق عقلا فقط خلافا لبعض المعتزلة ولا عليهم عقلا وسمعا خلافا لمن زعم ذلك.

قوله: ««من مات ولم يعرف إمام زمانه» رواه مسلم بلفظ **«من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»**[2].

---

(1) انظر «القاموس» ج1 ص835.

(2) انظر «صحيح مسلم» ج6 ص22. وانظر الرواية الأولى في «مرقاة المفاتيح» ج11 ص312.

ولكن يختل أمر الدين، وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى.

فـإن قيل: فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سـنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خالياً عن الإمام فتعصي الأمة كلهم وتكون ميتتهم ميتة جاهلية.

قلنا: قد سبق أن المراد الخلافة الكاملة...

يعني يشـترط أن يكون الإمام قرشياً لقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ **(الأئمة من قريش) وهذا وإن كان خبر واحد ....**

والميتة ـ بالكسر ـ النوع أي نوعا من الموت على طريقة الجاهلية. ثم هذا الدليل وما بعده لمطلق الوجوب، وأما أنه لا يجب علينا عقلا ولا على الله تعالى أصلا فلبطلان قاعدة الحسن والقبح العقليين وقاعدة الوجوب على الله تعالى كما في عهد الأتراك، إذ ليس فيهم من اتصف بالرئاسة العامة لجميع بلاد الإسلام، فالمراد الانتظام بالنسبة إلى عموم رئاستهم لأهل الأقاليم.

قوله: «**لكن يختل أمر الدين**» أي لعدم الاجتهاد، والاعتماد على سؤال العلماء غير كاف لأنه ربما اختلفوا لغرض دنيوي أو غيره فلا يحصل الانتظام.

قوله: «**أن المراد الخلافة الكاملة**» وأجيب عن لزوم عصيانهم بأنه إنما يلزم لو تركوا ذلك عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار.

قوله: «**منتظرا**» بفتح الظاء صفة لمختفيا.

قوله:: على الرضا بكسر الراء وفتح الضاد.

قوله:: محمد التقي بصيغة فعيل بتاء فوقية من التقوى.

قوله: على النفي بنون من النفي.

قوله: «**«الأئمة من قريش»**» رواه الحاكم في المستدرك والطبراني وغيرهما، رواه الشيخان بلفظ «**لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان**»[1].

---

(1) انظر «صحيح البخاري» ج6 ص2612، و«صحيح مسلم» ج6 ص2. والرواية الأولى انظرها في =

لكـــن لما رواه أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ محتجاً به على الأنصار ولـــم ينكره أحد فصار مجمعاً عليه لم يخالف فيه إلا الخوارج وبعض المعتزلة.

ولا يشترط أن يكون هاشـــمياً أو علوياً لما ثبت بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم وإن كانوا من قريش فإن قريشاً اسم لأولاد النضر بن كنانة وهاشـــم هو أبو عبد المطلب جد رســـول الله ﷺ فإنه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بـــن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نــــزار بن معد بن عدنان، فالعلوية والعباســـية من بني هاشم، لأن العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب وأبو بكر قرشي لأنه ابن أبي قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي، وكذا عمـــر لأنه ابن الخطاب بن نفيل بن عبـــد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب، وكـــذا عثمان لأنه ابن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف.

قوله: «**لكن ما رواه أبو بكر الخ**» أورده الإمام أحمد عن حميد بن عبد الرحمن الحميري، ولفظ أبي بكر: لقد علمت يا سعد أن رسول الله ﷺ قال وأنت قاعد «**قريش ولاة هذا الأمر برهم تبع لبرهم وفاجرهم تبع لفاجرهم**»[1].

قوله: «**لأولاد النضر**» هو ما قاله الأكثرون، وقيل: أولاد فهر بن مالك، وصححه الحافظ الدمياطي وغيره..

قوله: «**عمر بن كعب بن لؤي**» فيه سقط، فإن كعب فيه إنما هو ابن سعد بن تيم بن كعب بن لؤي.

قوله: «**مع عدم القطع بعصمته**» يعني مع القطع بعدم العصمة، فلا تكون العصمة شرطا.

= «المستدرك على الصحيحين» ج4 ص85، و«المعجم الصغير» ج1 ص260.

(1) انظر «مسند الإمام أحمد» ج1 ص5.

...

والجواب: المنع فـإن الظالم من ارتكب معصية مسـقطة للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالماً. وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره...

فإن قيل: كيف صح جعل الإمامة شـورى بين الستة مع أنه لا يجوز نصب إمامين في زمان واحد؟

قلنا: غير الجائز هو نصب إمامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم من ذلك من امتثال أحكام متضادة، وأما في الشورى فالكل بمنـزلة إمام واحد...

(ولا ينعزل الإمام بالفسق) أي بالخروج عن طاعة الله تعالى، (والجور) أي الظلم على عباد الله تعالى، لأنه قد ظهر الفسـق وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين..

قوله: «والجواب: المنع» أي منع كون غير المعصوم ظالما.

وأجيب أيضاً بأن المراد بالعهد في الآية عهد النبوة بأن لا يكون مصرا، فغير المعصوم لا يكون ظالما، أي لجواز أن لا يصدر منه ذنب أصلا أو تصدر منه صغيرة لا تنافي العدالة أو تنافيها لكن تاب قبل ولايته، فلا يلزم كونه ظالما بعد التوبة وإن كان غير معصوم.

قوله: «وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب» يعني مآلها وغايتها ذلك وإلا فحقيقتها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها كما أشار إليه بعد بقوله **«هي الخ»**.

وأيضاً لو كان حقيقتها ما قاله لزم أن يكون غير المعصوم مذنبا.

قوله: «فالكل بمنزلة إمام واحد» أي لعدم استقلال كل منهم، وتحريره أن معنى جعل الإمامة شورى بينهم أن يتشاوروا فينصبوا واحد منهم ولا تتجاوزهم الإمامة ولا التعيين.

والسلف قد كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والأعياد بإذنهم ولا يرون الخروج عليهم.

والمسطور في كتب الشافعية أن القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الإمام، والفرق أن في انعزاله ووجوب نصب غيره إثارة الفتنة لماله من الشوكة بخلاف القاضي، وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة أنه لا يجوز قضاء الفاسق...

(وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر) لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ **(صلوا خلف كل بر وفاجر).**

(ويصلى على كل بر وفاجر) إذا مات على الإيمان، للإجماع، ولقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ

قال الفيومي: وقد [يقال:][1] الشورى فيها تولية واحد من جماعة معينة أو فيها تعين جماعة يصلح كل منهم للإمامة، وعلى كلا التقديرين ليس فيها تعدد أئمة فلا إشكال.

قوله: «والسلف كانوا ينقادون لهم» أي امتثالا لما وردت به السنة لخبر الصحيحين **«من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبرا فيموت إلا مات ميتة جاهلية»**[2].

قوله: «والمسطور في كتب الشافعية أن» تنبيه على أنه المعتمد عندهم لأمر ما نقله عن الشافعي بصيغة عن.

قوله: «عن العلماء الثلاثة» هم: أبو حنيفة وصاحباه.

قوله: ««صلوا خلف»[3] الخ» رواه أبو داود بلفظ **«الصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان أو فاجرا وإن عمل الكبائر»** رواه الدارقطني[4] بمعناه، وقال: مكحول لم يلق أبا هريرة.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) انظر «صحيح البخاري» ج6 ص2612، و«صحيح مسلم» ج6 ص21.

(3) انظر «سنن الدارقطني» ج2 ص57، و«سنن البيهقي» ج4 ص19.

(4) انظر «سنن الدارقطني» ج2 ص56، و«شعب الإيمان» ج7 ص3

(لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة).

... لما فرغ عن مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والأفعال والمعاد والنبوة والإمامة على قانون أهل الإسلام وطريق أهل السنة والجماعة...

... لقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ **(لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه) ولقوله** عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ....

قوله: «**«لا تدعوا الصلاة»**» رواه الدارقطني وغيره بلفظ «**صلوا على من قال لا إله إلا الله**»[1].

قوله: «**والإمامة**» عدها من مقاصد علم الكلام، والتحقيق أنها من مباحث الفقهيات لكن لما شاع بين الناس اعتقادات فاسدة تفضي إلى رفض كثير من القواعد الإسلامية ونقض بعض القواعد الدينية ألحقت تلك المباحث بالكلام وجعلت من مقاصده صونا للأئمة عن طعن المبتدعة.

قوله: «**«لا تسبوا أصحابي»**» رواه الشيخان[2] وغيرهما.

والنصيف بفتح النون وكسر الصاد المهملة ثم ياء تحتية لغة في النصف، قيل: مد بضم الميم وروى فتحها ربع الصاع، وقيل ربع المد.

قال شيخ الإسلام: وعورض الحديث بحديث «**يأتي على الناس زمان يكون للعامل منهم أجر خمسين منكم**»[3] ومن الأعمال [الإنفاق][4]، فيكون أهل ذلك الزمان أفضل.

---

(1) انظر «سنن الدارقطني» ج2 ص56.

(2) انظر «صحيح البخاري» ج3 ص1343، و«صحيح مسلم» ج7 ص188.

(3) انظر «كنز العمال» ج11 ص147.

(4) في النسخة كأنها «الاتفاق».

(أكرموا أصحابي فإنهم خياركم) الحديـــث، ولقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ **(الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضاً من بعدي فمن أحبهم..**

وأجيب بأن الأعمال مخصوصة بغير الإنفاق لعزته في ذلك الزمان أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لعزتهما في هذا الزمان انتهى.

وحاصل معنى الحديث أن لا ينال أحدكم بإنفاق مثل أحد ذهبا من الفضيلة والأجر ما ينال أحدهم بإنفاق مد طعام أو نصفه لما يقارنه من [مريد][1] الإخلاص لصدق النية وكمال النفس.

قال الطيبي: ويمكن أن يقال: إن أفضليتهم بحسب فضيلة إنفاقهم وعظم موقعه.

قوله: «**«أكرموا أصحابي فإنهم خياركم»**[2]» هو طرف من حديث رواه النسائي بسند صحيح ولفظه «**أكرموا أصحابي فإنهم خياركم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يظهر الكذب حتى إن الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد إلا من سره بحبوحة فيلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الفذ وهو من الاثنين أبعد، ولا يخلون رجل بامرأة فإن الشيطان ثالثهما، ومن سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن**»[3].

قوله: «**«الله الله»**» منصوب بفعل مقدر؛ أي اتقوا الله. رواه الإمام أحمد بسند حسن أو صحيح والترمذي وقال غريب[4].

قوله: «**«لا تتخذوهم غرضا»**» وهو الهدف، أي لا تجعلوهم هدفا لكلامكم القبيح، أي لا ترمونهم بوقائع وغيرها مما لا يجوز، بل لا تذكروهم إلا بالتعظيم والتوقير.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(2) انظر «مصنف عبد الرزاق» ج11 ص341، و«مسند عبد بن حميد» ص37.

(3) وجدته في النسائي بدون لفظة «فإنهم خياركم» انظر «سنن النسائي» ج5 ص388،387.

(4) انظر «مسند الإمام أحمد» ج5 ص54، 57، و«سنن الترمذي» ج5 ص696.

فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه).

وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أن كفر حين أمر بقتل الحسين رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه أو رضي به.

والحقُّ أن رضى يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة أهل بيت النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ مما تواتر معناه وإن كانت تفاصيله آحاداً، فنحن لا نتوقف في شأنه بل في إيمانه، لعنة الله عليه وأنصاره وأعوانه.

(ونشهد للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ) بالجنة حيث قال عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ....

قوله: ««فبحبي أحبهم»» أي بسبب حبي أحبهم إلى آخر ما قال كمال بن أبي شريف.

قوله: «لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين» قال الإمام الغزالي: لم يثبت أن يزيداً أمر بقتل الحسين.

قال السيد في شرح المواقف: ولا يجوز أن يقال إنه قتله أو أمر بقتله فضلا عن اللعنة.

قوله: «واتفقوا على جوازه على من قتله» أي على جواز اللعن على وجه العموم دون تعين أحد، لكن خالف الشارح فجوزه على المعين حيث جوز على يزيد لما [ثبت][1] عنده بقوله «**والحق الخ**»، وعلى الثانية متعلقة باللعن لتضمنه معنى الإيقاع.

قال ابن قاسم: قوله لكن خالف الشارح الخ أقول لا مخالفة لأنه إنما وقع منه لعن يزيد بعد موته وقد ثبت عنده كفره والكافر المعين يجوز لعنه بعد موته على كفره انتهى.

قوله: «بل في إيمانه» أي بل لا يتوقف في عدم إيمانه بقرينة ما بعده.

---

(1) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

(أبو بكر في الجنــة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة وســعيد بن زيد في الجنة وأبو عبيدة بن الجرح في الجنة) وكذا نشــهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما روي في الحديث الصحيح أن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة، وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة، وسائر الصحابة لا يذكرون إلا بخير ويرجى لهــم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين، ولا نشــهد بالجنــة أو النار لأحد بعينه، بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة والكافرين من أهل النار.

... وروى أبو بكر عن رســول الله ﷺ أنه رخص للمســافر ثلاثة أيــام ولياليهن وللمقيم يوماً وليلة إذا تطهر فلبس خفيه أن يمسح عليهما....

(ولا نحرم نبيذ التمر) وهو ينبذ تمر أو زبيب في الماء، فيجعل في إناء من الخزف فيحدث فيه لذع كما للفقاع.......................................

قوله: «أبو بكر في الجنة» رواه الترمذي[1] وغيره.

قوله: «أن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة» رواه الترمذي ورواه البخاري بمعناه[2].

قوله: «وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة» رواه الترمذي وقال: حسن صحيح[3].

قوله: «ولا نشهد بالجنة الخ» أي من لم يعلم موته على الكفر ولم يرد فيه نص خاص بأنه من أهل الجنة أما من علم موته كافرا كأبي جهل وغيره من قتلى المشركين فيشهد له بالنار، ومن ورد فيه نص خاص بأنه من أهل الجنة فيشهد له بها كعبد الله بن حرام والد جابر وغيره ممن استشهد بأحد؛ وهم سبعون رجلا.

قوله: «وروى أبو بكر» كذا في النسخ.

---

(1) انظر «سنن الترمذي» ج5 ص647، و«سنن النسائي» ج5 ص56.

(2) انظر «صحيح البخاري» ج3 ص1360، و«سنن الترمذي» ج5 ص660

(3) قال الترمذي «حسن غريب» انظر «سنن الترمذي» ج5 ص660، و«سنن النسائي» ج5 ص50.

فكأنه نهى عن ذلك في بدء الإسلام لما كان الجرار أواني الخمور، ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة خلافاً للروافض، وهذا بخلاف ما إذا اشتد فصار مسكراً فإن القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب إليه كثير من أهل السنة والجماعة...

نعم قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع بأن النبي متصف بالمرتبتين وأنه أفضل من الولي الذي ليس بنبي.

... وأما قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (إذا أحب الله عبداً لم يضره ذنب) فمعناه أنه عصمه من

وقال **الكمال:** أكثر النسخ وفي بعضها وصفه بالصديق وهو سهو، وصوابه أبو بكره بزيادة هاء وهو نفيع بن الحارث الثقفي، روى حديثه الترمذي[1] وغيره وصححه الخطابي.

قوله: «**كأنه**» أي الشأن.

قوله: «**نهى عن ذلك**» أي عن النبيذ، وحديث النهي عنه رواه مسلم وغيره بلفظ أنه ﷺ حرم نبيذ الخمر[2].

قوله: «**ثم نسخ**» أي بحديث رواه مسلم وغيره.

قوله: «**من أهل السنة**» أي [أكثرهم][3] فقد ذهب بعضهم إلى حل القليل فقط.

قوله: «**نعم قد يقع التردد الخ**» أي من أن نبوة النبي أفضل أو ولايته، فالأول نظر إلى ما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق من الدارين مع شرف مشاهدة الملك، والثاني إلى ما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي هو غاية أمر النبي من الكمال والاستغراق في معرفة جلال الله تعالى.

قوله: «**«إذا أحب الله عبداً» اهـ**» رواه القشيري من رواية أنس بلفظ «**التائب من**

---

(1) انظر «سنن الترمذي» ج1 ص158.

(2) انظر «صحيح مسلم» ج6 ص95.

(3) غير واضحة في النسخة وهذا أقرب شكل لها.

الذنوب فلم يلحقه ضررها.

لا يقال: ليست هذه من النص بل من المتشابه، لأنّا نقول: المراد بالنص هاهنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم، بل ما يعم أقسام النظم على ما هو المتعارف.

... وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان.

... وعلى هذه الأصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من أنه إذا اعتقد الحرام حلالاً

الذنب كمن لا ذنب له، وإذا أحب الله عبداً لم يضره ذنب»[1].

قوله: «لا يقال: هذه» أي الآيات الخ.

قال ابن قاسم: لا يراد على التقييد يعني لا حاجة إلى التقييد بما لم يصرف إذ النصوص لم تتناول هذه الآيات.

قوله: «ليست من النص» أي هذا السؤال والجواب يستدعيان معرفة تقسيم اللفظ إلى محكم ومفسر ونص وظاهر ومقابلاتها، وهو مفصل في أصول الحنفية.

وحاصله أن اللفظ إذا ظهر المراد منه فإن لم يحتمل النسخ فمحكم وإلا فإن لم يحتمل التأويل فمفسر، وإلا فإن سيق لأجل ذلك المراد فنص وإلا فظاهر، وإذا خفي المراد منه فإن خفي لعارض مخفي أو بنفسه وأدرك عقلا فمشكل أو نقلا فمجمل أو لم يدرك أصلا فمشابه.

قوله: «ومع ذلك» أي على ظواهرها.

قوله: «إشارات خفية الخ» كما يقال في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡمُلُوكَ إِذَا دَخَلُواْ قَرۡيَةً

(1) انظر «كنز العمال» ج4 ص208، 261.

فإن كان حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر وغلا فلا بأن تكون حرمته لغيره أو ثبت بدليل ظني.

وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره...

أَفۡسَدُوهَا ﴾[1] أنه مع إرادة الظاهر يشير إلى محبة الله تعالى إذا دخلت قلب عبد استولت عليه فلم تدع لغيرها فيه مدخلا بل أفسدته عن جميع ما عداها وجعلت أعزة ما كان فيه قبلها أذلة.

قوله: «**فإن كان حرمته لعينه**» أي منشأ حرمة عين المحل الذي تعلق به الفعل كأكل الميتة والزنا بخلاف نكاح المحارم فإن تحريمه لحرمتهن.

قال ابن قاسم: كذا في العزى فتأمل، فإنه قد يقال: التحريم في المحارم كما أنه لحرمتهن كذلك التحريم في أكل الميتة لاستقذارها وضررها في الزنا [لاختلاط][2] الأنساب وفي شرب الخمر لإزالة العقل كما عللوا بذلك فليتأمل[3] انتهى.

قال ابن كمال باشا[4]: وما في كما كافة أو موصولة صلتها بعدها، والكاف إما بمعنى المثل وهو معناه الحقيقي، أو بمعنى على، أو بمعنى اللام الجارة مثاله كما مر يجوز فيه الثلاثة، أي مثل ما مر أو على أو لما، ويجوز أن يكون الكاف زائدا إذا كانت ما كافة أو موصولة صلتها ما بعدها.

قوله: «**وبعضهم لم يفرق الخ**» هو الموافق لمذهب الشافعي.

---

(1) النمل: 34.

(2) في النسخة كأنها «لاتفلات».

(3) انظر مقاصد الشريعة ومباحثه في كتاب «الموافقات» وما تفرد بذكره الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى.

(4) **ابن كمال باشا** (940هـ) أحمد بن سليمان بن كمال باشا، شمس الدين: قاض من العلماء بالحديث ورجاله. تركي الأصل، مستعرب. قال التاجي: قلما يوجد فن من الفنون وليس لابن كمال باشا مصنف فيه. تعلم في أدرنه، وولي قضاءها ثم الإفتاء بالآستانة إلى أن مات. له تصانيف كثيرة، منها (طبقات الفقهاء). انظر «الأعلام» ج1 ص133.

وذكر السرخسي في كتاب الحيض: أنه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر، وفي النوادر: عن محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه لا يكفر، وهو الصحيح.

وفي استحلاله اللواطة بامرأته لا يكفر على الأصح، ومن وصف الله بما لا يليق أو سخر باسم من أسمائه أو بأمر من أوامره أو أنكر وعده ووعيده يكفر. وكذا لو تمنى أن لا يكون نبي من الأنبياء على قصد استخفاف أو عداوة، وكذا لو ضحك على وجه الرضى لمن تكلم بالكفر، وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد كفروا جميعاً...

(واليأس من الله تعالى كفر) لأنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون.

قوله:: فإنه يكفر أي عند الحنفية، وأما عند الشافعية فلا يكفر ما لم [يقوم معه][1] ما يقتضي الكفر.

قوله: «**وهو الصحيح**» [إلا وجه][2] قول السرخسي لأن تحريم ذلك مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة.

قوله: «**وكذا لو جلس الخ**» صوب النووي في زوائد الروضة أنهم لا يكفرون، وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنا: بسم الله ـ أي فيكفر، والصواب أنه لا يكفر إلا إذا انضم إلى التسمية استخفاف.

قوله: «**واليأس من الله**» جرى الحنفية على ظاهر الآيتين؛ وجرى الشافعية على أن ذلك من الكبائر دون التكفير بها لكن محله فيمن استبعد العفو عن ذنوبه لعظمها استبعادا قارب به حد اليأس، وفيمن غلب عليه الرجاء غلبة قارب بها حد الأمن من المكر. أما من كان يأسه لإنكار سعة الرحمة [الذنوبه][3] وأمنه لاعتقاد أن لا مكر فظاهر أن كلا منهما

---

(1) في النسخة كأنها «يقومعه».

(2) مترددة في النسخة بين «الأوجه» و«إلا وجه».

(3) في النسخة كأنها «ذنوبه».

فإن قيل: الجزم بأن العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى...

هذا والجمع بين قولهم: لا يكفر أحد من أهل القبلة...

(وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ **(من أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد** عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ**) والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الأسرار ومطالعة علم الغيب، كان في العرب كهنة يدَّعون معروفة الأمور، فمنهم من كان يزعم أن له رَئِيّاً من الجن ....**

كافر عندنا أيضاً، وعليه تحمل الآيتان.

قوله: «فإن قيل: الجزم بأن العاصي الخ» أي على تقدير كون الجازم عاصياً أو مطيعاً بقرينة كلامه بعد.

قوله: «والجمع بين قولهم: لا يكفر الخ» القول بأنه لا يكفر أحد من أهل القبلة هو قول الأشعري وبعض أتباعه، ومحله في المسائل الاجتهادية.

أما من أنكر شيئاً من ضروريات الدين فلا نزاع في تكفيره، والبعض الآخر منهم خالفوا فكفَّروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل وعليه فلا حاجة إلى الجمع، والإشكال إنما يأتي على قول الأشعري ومن تبعه.

قوله: «وتصديق الكاهن الخ» أي وإن وقع ما أخبر مثل ما أخبر لأن الأمارات وإن دلت في نفسها على ما أخبر به فقد نسخ الاستدلال بها كونها أمارات كما قال الحكيم الترمذي.

قوله: «ومطالعة علم الغيب» قال ابن قاسم: لعله بمعنى معلوم، أي والاطلاع على علم الغيب، أي على الشيء المعلوم المغيب أضيف إلى صفته انتهى.

قال شيخ الإسلام: أي بفهم أعطيه أو بإلقاء الجن.

قوله: «رئيا» بفتح الراء وكسر الهمزة وتشديد الياء التحتية، أي جنياً يتراءى له، أي يظهر له بحيث يراه.

وتابعة تلقي إليه الأخبار، ومنهم من كان يدعي أنه يستدرك الأمور بفهم أعطيه

والمنجم إذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن. وبالجملة العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى، لا سبيل إليه للعباد إلا بإعلام منه تعالى وإلهام بطريق المعجزة أو الكرامة أو إرشاد إلى استدلال بالأمارات فيما يمكن ذلك فيه، ولهذا ذكر في الفتاوى أن قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون المطر، مدعياً علم الغيب لا بعلامة كفر، والله أعلم.

(والمعدوم ليس بشيء) إن أريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب إليه المحققون من أن الشيئية ترادف الوجود والثبوت، والعدم يرادف النفي.

قال ﷺ (ما من ميت يصلي عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له إلا شفعوا فيه)، وعن سعد بن عبادة أنه قال: يا رسول الله، إن أم سعد ماتت، فأي الصدقة أفضل؟ قال: الماء، فحفر بئراً وقال: هذه لأم سعد، وقال عَلَيْهِ السَّلَامُ ....

قوله: «وتابعة» عطف على رئيا.

قال ابن قاسم: أي قريبا من الحق.

قوله: «فهو مثل الكاهن» أي في أنه يكفر.

قوله: «هالة القمر» قال الجوهري: الهالة الدائرة حول القمر[1].

قوله: «تساوي الوجود» في نسخة [توافق][2] بالقاف، والمعنى واحد في أن الشيء مرادف للوجود فيوافق ما قاله الشارح أول الكتاب بأن حمل التساوي على التساوي في الصدق والتساوق على التساوي في المفهوم، فالمعنى مختلف لكنه يخالف ما قاله أول الكتاب.

قوله: ««ما من مسلم يصلي عليه أمة»» رواه مسلم وغيره. قيل: الذي في النسخة

---

(1) انظر «الصحاح» ج1 ص217.

(2) في النسخة كأنها «تساوف» والذي وجدته في الشرح هو «ترادف» وكلها لها نفس المعنى.

(الدعاء يرد البلاء، والصدقة تطفئ غضب الرب). وقال عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ **(إن العالم والمتعلم إذا مـــرا على قرية فإن الله يرفع العذاب عن مقبرة تلــك القرية أربعين يوماً) والأحاديث والآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصى.**

... ولقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ **(يستجاب للعبد ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم ما لم يستعجل) ولقوله** عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ....

التي رأيناها من الشرح وبعض الحواشي **«ما من ميت»**[1].

قوله: «**وعن سعد بن عبادة**» رواه أبو داود وغيره[2].

قوله: «**«الدعاء يرد البلاء والصدقة الخ»**» روى الأول الطبراني وغيره بلفظ «**لا يغني حذر عن قدر والدعاء [ينفع]**[3] **مما نزل ومما لم ينزل، وإن البلاء لينزل فيلقاه الدعاء فيعتلجان إلى يوم القيامة**»[4]، وروى الثاني الترمذي وغيره بلفظ «**إن صدقة السر لتطفئ غضب الرب**»[5].

قوله: «**«إن العالم والمتعلم»**[6]» لم أره.

قوله: «**«يستجاب للعبد ما لم يدع بإثم»**» اهـ رواه مسلم وغيره بلفظ «**لا يزال يستجاب للعبد**» الخ، ورواه البخاري بلفظ «**يستجاب لأحدكم ما لم يعجل، يقول: دعوت فلم يستجب لي**»[7].

---

(1) انظر الرواية الأولى في «مسند الإمام أحمد» ج6 ص97، و«شعب الإيمان» ج7 ص5، والرواية الثانية انظرها في «صحيح مسلم» ج3 ص52، و«سنن النسائي» ج1 ص644.

(2) انظر «سنن أبي داود» ج2 ص54.

(3) ساقطة من النسخة.

(4) انظر «المعجم الأوسط» ج3 ص66.

(5) انظر «سنن الترمذي» ج3 ص52، و«شعب الإيمان» ج3 ص244.

(6) انظر «كشف الخفاء» ج1 ص221.

(7) انظر رواية مسلم في «صحيح مسلم» ج8 ص87، ورواية البخاري في «صحيح البخاري» =

(إن ربكم حيي كريم يستحي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفرا).

واعلم أن العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب، لقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة، واعلموا أن الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه).

وما روي في الحديث من أن دعوة المظلوم وإن كان كافراً تستجاب فمحمول على كفران النعمة. وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿رَبِّ فَأَنظِرۡنِيٓ إِلَىٰ

قوله: ««إن ربكم حيي كريم»» رواه أبو داود والنسائي وغيرهما[1].

قال ابن قاسم: هو صفة مشبهة من الحياء ـ أي الاستحياء.

الحياء صفة توجب الانقباض عن فعل ما لا ينبغي، والمراد في حقه تعالى ثمرتها وهي الامتناع من فعل ما يكرهه العبد بالعبد.

قوله: «وخلوص الطوية» أي الباطن.

قوله: ««ادعوا الله»الخ» رواه الترمذي والحاكم[2].

قوله: «دعوة المظلوم» رواه ابن حبان في صحيحه والحاكم عن أبي ذر بلفظ قلت: يا رسول الله ما كانت صحف إبراهيم؟. قال **«كانت أمثالا كلها: أيها الملك المسلط المبتلى المغرور إني لم أبعثك لتجيع الدنيا بعضها على بعض ولكني بعثتك لترد عني دعوة المظلوم، فإني لا أردها ولو كانت من كافر»**[3].

قوله: «وجوز بعضهم» هو مقتضى قوله الشافعية أن أهل الذمة لا يمنعون من

= ج5 ص2335.

(1) انظر «سنن الترمذي» ج5 ص556، و«سنن البيهقي» ج2 ص211.

(2) انظر «سنن الترمذي» ج5 ص517، و«المستدرك على الصحيحين» ج1 ص670.

(3) انظر «صحيح ابن حبان» ج2 ص76.

يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ ﴿٣٦﴾ فقال الله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ مِنَ ٱلۡمُنظَرِينَ ﴿٣٧﴾﴾ وهذه إجابة، وإليه ذهب أبو القاسم الحكيم السمرقندي وأبو النصر الدبوسي، وقال الصدر الشهيد: وبه يفتى.

قال حذيفة بن أسيد الغفاري: اطلع رسول الله علينا ونحن نتذاكر فقال: (ما تذاكرون)، قلنا: نذكر الساعة، قال: (إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات)، فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم.

وتحقيقُ هذا المقام أنَّ المسألة الاجتهادية إما أن لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون، وحينئذ إما أن لا يكون من الله عليه دليل أو يكون، وذلك

الخروج إلى الاستسقاء لأن فضل الله واسع يعم البر والفاجر والمؤمن والكافر، ووقف بعضهم بين الآية والحديث بأن الإجابة في أمور الدنيا وعدمها في أمور الآخرة.

قوله: «**حذيفة بن أسيد الغفاري**» أسيد بفتح الهمزة وكسر المهملة، والغفاري بكسر المعجمة وبياء نسبة إلى غفار قبيلة أبي ذر.

قوله: «**اطلع النبي** عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ **علينا الخ**» رواه مسلم وغيره[1].

قوله: «**الأصلية**» راجع إلى العقليات، أي الاعتقادات كحدوث العالم وثبوت الباري وصفاته وبعثة الرسل، كما أن قوله «**والفرعية**» راجع إلى الشرعيات، وحكم الخطأ في الاعتقاديات يخالف حكمه في غيرها؛ فالمخطئ فيها آثم أو حاكم[2] وفي غيرها مأجور.

قوله: «**إما أن لا يكون عليه دليل**» بل هو [...] يصادفه من شاء الله تعالى.

---

(1) انظر «صحيح مسلم» ج8 ص178، و«سنن أبي داود» ج4 ص192.

(2) هكذا في النسخة والراجح أن الناسخ حرَّف هذه الكلمة، أن يقصد أن للمخطئ حكم فيها والله أعلم.

الدليل إما قطعي أو ظني، فذهب إلى كل احتمال جماعة.

والدليل على أن المجتهد قد يخطئ وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ والضمير للحكومة أو الفتيا، ولو كان كل من الاجتهادين صواباً لم كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة، لأن كلاً منهما قد أصاب الحكم حينئذ وفهمه.

... قال عَلَيْهِ السَّلَامُ **(إن أصبت فلك عشر حسنات، وإن أخطأت فلك حسنة) وفي حديث آخر جعل للمصيب أجرين وللمخطئ أجراً واحداً، ....**

قوله:: والضمير في ﴿فَفَهَّمْنَاهَا﴾[1] وهو المفعول الأول، وسليمان المفعول الثاني لأنه فاعل في المعنى.

قوله: «**للحكومة**» أي المحكوم به بالنسبة إلى داود.

قوله: «**والفتيا**» أي المفتى به، أي بالنسبة إلى سليمان قصتهما ما روي أن غنم قوم أفسدت زرع جماعة ليلا فأمر داود بالغنم لصاحب الحرث، فقال سليمان وهو ابن إحدى عشرة سنة غير هذا أرفق بالفريقين، فدفع الغنم إلى أهل الحرث فينفعون بألبانها وأولادها، والحرث إلى أرباب الغنم يقومون عليه [حتى][2] يعود إلى ما كان ثم يترادان.

قوله: «**«إن أصبت فلك عشر حسنات»**» رواه الإمام أحمد بلفظ «**إن أصبت القضاء فلك عشرة أجور، وإن أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة**»»[3].

قوله: «**وفي حديث آخر الخ**» رواه الشيخان بلفظ «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر**»[4].

---

(1) الأنبياء: 79.

(2) ساقطة من النسخة.

(3) انظر «مسند الإمام أحمد» ج4 ص205، و«سنن الدارقطني» ج4 ص203.

(4) انظر «صحيح البخاري» ج6 ص2676، و«صحيح مسلم» ج5 ص131.

وعـــن ابن مســـعود: إن أصبت فمن الله وإلا فمني ومن الشـــيطان، وقد اشـــتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضاً في الاجتهادات.

... فالثابـــت بالقياس ثابـــت بالنص معنى، وقد أجمعوا علـــى أن الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير.

الرابع: أنه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عَلَيْهِ السَّلَامُ بين الأشخاص...

(ورسل البشر أفضل من رســـل الملائكة، ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر، وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة).

قوله: «عن ابن مسعود الخ» رواه النسائي وغيره عن إبراهيم النخعي، قال: [أتى][1] عبد الله في رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها ثم مات قبل أن يدخل بها، قال: سأجتهد لكم رأيي فإن يك صوابا فمن الله، وإن يك خطأ فمن قبل الرأي لها صدقة نسائها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث[2].

قوله: «وقد أجمعوا» قال ابن[3].

قوله:: أي الفريقان انتهى. اعترض العزى بأن القياس عند الخصم مثبت وباب الإجماع إنما هو في الأحكام الغير الاجتهادية والبحث في الاجتهاديات فالدليل غير مطابق للمدعي.

قوله: «لا غير» أي كما أن الحق فيما ثبت بالقياس أو الإجماع واحد لا غير، وإنما اختص على النص لأنه الأصل.

قوله: «الرابع: أنه» أي إنسان.

قوله: «لا تفرقة الخ» بل دخول كل منهم فيها على السواء.

---

(1) في النسخة كأنها «انى».

(2) انظر «سنن النسائي» ج6 ص432، و«صحيح ابن حبان» ج9 ص409.

(3) هكذا في النسخة والراجح أن الناسخ أسقط بقية الاسم.

أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالإجماع، بل بالضرورة.

وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه:

الأول: أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ على وجه التعظيم والتكريم...

اعترض العزي بأنه إن أريد عدم الفرق بالنسبة للحكم الغير الاجتهادي فمسلم ولا [يقيد][1]، وإن أريد بالنسبة إلى الحكم المطلق فهو أول المسألة.

قوله: «**ورسل البشر**» عبر بالرسل دون الأنبياء الذين هم أعم من الرسل على المشهور لأن الرسول والنبي عنده متساويان كما مر، وإنما خص الرسل رعاية لمقابلة رسل البشر برسل الملائكة.

قوله: «**بل بالضرورة**» أي الشرعية لتواتر أمر تفضيلهم، فقطع به لشهرة أدلته كقوله تعالى: ﴿بَلۡ عِبَادٞ مُّكۡرَمُونَ ٢٦﴾[2] الآية.

قوله: «**على وجه التعظيم والتكريم**» من الله تعالى لآدم.

قال ابن قاسم: أي على الملائكة لا في الجملة لقوله تعالى بدليل تأمل.

قال شيخ الإسلام: أي لا على وجه التقريب لله ليكون السجود له تعالى وآدم كالقبلة؛ ولا على وجه التحية فقط ليكون قائماً مقام السلام في عرفنا، ومثل ذلك يقال في الوجه الثاني لأن سوق الآية فيه يدل على أن الغرض إظهار ما خفي عليهم من أفضلية آدم عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ ودفع ما توهموا فيه من النقصان، والوجهان صريحان في تفضيل رسل البشر ومشيران إلى تفضيل عامته.

---

(1) في النسخة كأنها «لا يفيد».

(2) الأنبياء: 26.

وقد خصَّ من ذلك بالإجماع عدم تفضيل عامة البشـــر على رسل الملائكة، فبقي معمولاً به فيما عدا ذلك، ولا خفاء في أن هذه المسألة ظنية يُكتفى فيها بالأدلة الظنية.

والجواب: أن مبنى ذلك على أصول الفلاسفة دون الإسلامية.

قوله: «وقد خصّ» قال ابن قاسم: أي أخرج من ذلك بالإجماع، أي السابق تفضيل الخ، ولفظة عدم ملحقة ببعض النسخ قبل تفضيل وتركها لا بد منه إذ العدم لم يخرج.

قوله: «من ذلك» قال شيخ الإسلام: أي من اصطفاء آل إبراهيم وآل عمران على العالمين.

قال ابن قاسم: قوله «**ذلك**» أي هذا العموم، أي عموم تفضيل السيد إبراهيم انتهى.

وقال بعض الأفاضل: أي من الحكم الثابت بهذه الأدلة الثلاثة وهي تفضيل البشر على الملائكة.

قوله: «ولا خفاء» قال الفيومي: جواب سؤال هو أن الدليل يخرج عن القطعية بالتخصص، فأجاب بأن المسألة ظنية يكتفى فيها بالأدلة الظنية انتهى.

قال شيخ الإسلام: جواب ما يقال هذه المسألة عقلية أصله فكيف يكتفي فيها بالظواهر، وتقديره أنها وإن كانت كذلك لا يترتب على اعتقادها أو عدم اعتقادها أمر يجر إلى الكفر؛ فيكتفي فيها بالظن.

قوله: «والجواب: أن مبنى الخ» أي من كون الملائكة أرواحا مجردة عارية عن الهيولى والصورة وأنهم يقرؤون ويعلمون وذلك باطل، بل هم أجسام نورانية لا يقدرون إلا على ما أقدرهم الله تعالى ولا يعلمون إلا ما علمهم الله تعالى: ﴿ قَالُواْ سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ ﴾[1].

---

(1) البقرة: 32.

... ثم لا قائل بالفضل بين عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وغيره من الأنبياء.

والجواب: أن النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع من أن يكون عبداً من عباد الله، بل ينبغي أن يكون ابناً له سبحانه، لأنه مجرد لا أب له، وقال تعالى ﴿ وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ ﴾ بخلاف سائر عباد الله من بني آدم، فرد عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى، وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم، ويقدرون بإذن الله تعالى على أفعال أقوى وأعجب من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى، فالترقي والعلو إما هو في أمر التجرد وإظهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال، فلا دِلالةَ على أفضلية الملائكة، والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

قوله: «ثم لا قائل بالفصل[1]» بصاد مهملة، أي بالفرق قد يقال: بل هناك من هو قائل بالفصل.

قوله: «**استعظموا**» أي اعتقدوا عظمته.

قوله: «**بل ينبغي**» قيل بل انتقالية وقوله «**لا أب له**» عطف بيان.

قوله: «**في هذا المعنى**» أي في التجرد والقوة لا في الفضائل.

قوله: «**ويقدرون**» عطف على لا أب لهم، فالترقي من الأدنى إلى الأعلى وإثبات العلو للملائكة على عيسى في هذه إلا إنما هو الخ.

قوله: «**في أمر التجرد**» على ما زعمتهم من الملائكة مجردات؛ فهو إلزام لهم.

قوله: «**في مطلق الشرف والكمال**» أي سبب ذلك لا في الثواب المتنازع فيه، والحاصل أن الترقي من الأدنى إلى الأعلى في الآية على ما به موافق للقياس وقانون البلاغة، لكن الترقي المذكور إنما هو بالنظر إلى التجرد والاقتدار من هذا الوجه لا ينافي كون البشر أفضل منهم من حيث كونهم أكثر ثوابا وإجلالا وأكرم على الله سبحانه وتعالى

---

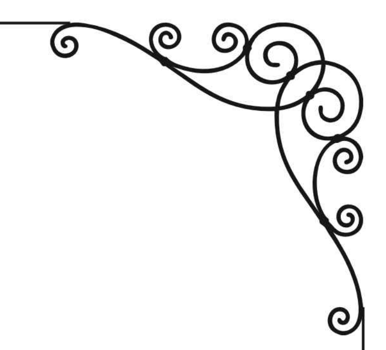
(1) و وجدتها في الشرح كما سبق «الفضل»، والمعنيان متقاربان.

....

حالا ومآلا، فلا دلالة في الآية الكريمة على أفضلية الملائكة عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ على عيسى ابن مريم عليهما الصلاة والسلام[1].



(1) وجاء في آخر النسخة «تم الكتاب المستطاب بعون الله الملك الوهاب الذي جمعه شيخنا وأستاذنا وقدوتنا إلى الله تعالى، العالم العامل الزاهد الورع الناسك الفاضل سيدي الملا إلياس الكوراني حفظه الله من كل سوء ووقاه بجاه النبي وآله عليهم الصلاة والسلام، وقد منَّ الله على هذا العبد الضعيف ناسخ هذا الكتاب بقراءة الشرح كله الذي عليه هذه الحاشية على مؤلفها مع مطالعة غالبها، والحمد لله على التمام.
وقد وافق الفراغ من نســخها عشية ليلة الجمعة الثاني والعشرين من صفر الخير سنة ثلاثين ومائة وألف [وأنا] العبد الفقير: عبد الباقي الحسني الشهير [الشويكي] غفر الله له ولوالديه».



الفهارس الفنية للنص المحقق

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية

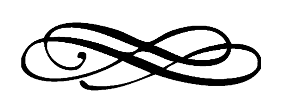
فهرس الأعلام

فهرس المصادر الواردة في النص المحقق

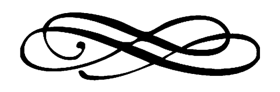
فهرس المراجع

فهرس الموضوعات

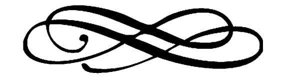
فهرس الآيات القرآنية



فهرس الأحاديث النبوية الشريفة



فهرس الأعـلام



فهرس مصـادر المؤلف

1 إحياء علوم الدين

2 الاقتصاد للغزالي

3 الأنوار

4 الآيات البينات لابن قاسم العبادي

5 الإرشاد لإمام الحرمين

6 البداية للصابوني

7 التبصرة

8 التجريد

9 التحفة

10 التفسير الوسيط

11 التلويح

12 التهذيب الأزهري

13 الخلاصة للطيبي

14 الزواجر لابن حجر المكي

15 الصحائف

16 الطوالع

17 العمدة والتسديد لأبي البركات النسفي

18 الفتاوي الحديثية

19 الفردوس

20 القاموس
21 الكامل
22 الكشاف
23 الكفاية للخطيب البغدادي
24 اللؤلؤ النظيم في روم التعلم والتعليم
25 المصباح
26 المواقف
27 تفسير البرهان النسفي
28 تفسير الرازي
29 حاشية التلويح للعزى
30 حاشية على شرح العقائد النسفية لشيخ الإسلام
31 حاشية على شرح المختصر للسيد
32 دانش نامه لابن سينا
33 دلائل النبوة للبيهقي
34 ديوان الأدب
35 سنن ابن ماجه
36 شرح التائية للقيصري
37 شرح التلخيص
38 شرح السنوسية للقيرواني
39 شرح الطوالع
40 شرح العقائد للسعد التفتازاني
41 شرح الفصول
42 شرح اللب
43 شرح المفتاح للسيد
44 شرح المطالع

45 شرح المقاصد للتفتازاني

46 شرح المقدمة للسنوسي

47 شرح المواقف للسيد

48 شرح النخبة

49 شرح الورقات

50 شرح الياسمينية لابن الهائم

51 شرح إيساغوجي لشيخ الإسلام

52 شرح مسلم للنووي

53 شرح هداية الحكمة

54 صحيح ابن حبان

55 فتح الإله الماجد بإيضاح شرح العقائد

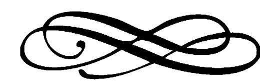
56 فتوح مصر لمحمد بن عبد الحكيم

57 قصد السبيل

58 لسان الميزان

59 لوامع الأفكار لشيخ الإسلام

60 منهاج العابدين للغزالي



فهرس المراجـع

1 ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**.

2 ابن دريد، جمهرة اللغة.

3 السنوسي، عمدة أهل التوفيق والتسديد (**شرح العقيدة الكبرى**)، مطبعة مصطفى الباني الحلبي بمصر الطبعة الأولى 1354هـ.

4 الملا علي القاري، **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**.

5 أبو البقاء أيوب الحسيني الكفومي، **الكليات**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، دار مؤسسة الرسالة (**بيروت**) 1998م.

6 أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م.

7 أبو الحسين مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح (**صحيح مسلم**)، دار الجيل بيروت.

8 أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية 1386هـ.

9 أبو القاسم عبد الرحمن بن أعين القرشي المصري، **فتوح مصر وأخبارها**، تحقيق: محمد الحجيزي، دار الفكر (**بيروت**)، ط1 1996م.

10 أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، **دلائل النبوة**.

11 أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، **المصنف في الأحاديث والآثار**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد (**الرياض**)، ط1 1409هـ.

12 أبو نعيم أحمد الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، دار الكتاب العربي (**بيروت**)، ط4 1405هـ.

13 أبو نعيم أحمد الأصبهاني، **معرفة الصحابة**، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر (**الرياض**)، ط1 1998م.

14 أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى .

15 أحمد بن الحسين البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 1410هـ.

16 أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، **الأسماء والصفات**، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي (**جدة**)، ط1.

17 أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري، **إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة**، دار الوطن 1999م.

18 أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، مؤسسة قرطبة القاهرة.

19 أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، تحقيق عبد الغفار سليمان وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 1411هـ.

20 أحمد بن علي أبو يعلى الموصلي، مسند أبي يعلى، دار المأمون للتراث دمشق 1984م.

21 أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، تحقيق أحمد بن علي بن حجر، دار المعرفة بيروت 1379هـ.

22 أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، تحقيق: دائرة المعارف النظامية (**الهند**)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات (**بيروت**)، ط3 1986م.

23 أحمد بن محمد الحموي، **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**.

24 أحمد بن محمد المقري الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية بيروت.

25 أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي المكي، **الزواجر عن اقتراف الكبائر**.

26 أحمد شهاب الدين بن حجر الهيتمي المكي، **الفتاوى الحديثية**، دار المعرفة.

27 إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، **الموافقات في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة (**بيروت**).

28 إسماعيل الباباني، هدية العارفين.

29 إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح.

30 إسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، دار إحياء التراث العربي.

31 برهان الدين إبراهيم اللقاني، **عمدة المريد لجوهرة التوحيد**، تحقيق: بشير برمان، (**تحت الطبع بدار الكتب العلمية 2013م**).

32 تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية.

33 تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، **درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة**، تحقيق الدكتور محمود الجليلي، دار الغرب الإسلامي.

34 جلال الدين السيوطي، اللآليء المصنوعة، دار الكتب العلمية.

35 جمال ميموني ونضال قسوم، قصة الكون، دار المعرفة الجزائر 1998م.

36 جول تريكو، المنطق الصوري، ترجمة د. محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر.

37 حاجي خليفة، كشف الظنون.

38 حمد السنان وفوزي العنجري، أهل السنة الأشاعرة، دار الضياء للنشر والتوزيع.

39 خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين.

40 سعد الدين التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**.

41 سليمان أبو داود، سنن أبي داود، دار الكتاب العربي بيروت.

42 سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الصغير، تحقيق محمد شكور، نشر المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى 1405هـ.

43 سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية 1404هـ.

44 شمس الدين محمد السخاوي، المقاصد الحسنة، تحقيق: محمد عثمان حبيب، دار الكتاب العربي بيروت 1405هـ.

45 عبد الحي بن أحمد العكري، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، دار الكتب العلمية.

46 عبد الرحمن بن عبد الكريم الأنصاري، **تحفة المحبين والأصحاب في معرفة ما للمدنيين من الأنساب**، تحقيق: محمد العروسي المطوي.

47 عبد الرحمن بن يحيى المعلمي العتمي، **التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل**، تحقيق: محمد ناصر الألباني.

48 عبد الرزاق بن همام الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، المكتب الإسلامي بيروت 1403هـ.

49 عبد الكريم التميمي السمعاني، **التحبير في المعجم الكبير**، تحقيق: منيرة ناجي سالم، رئاسة ديوان الأوقاف (**بغداد**)، ط1 1975م.

50 عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، سنن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي الطبعة الأولى 1407هـ.

51 عبد الله بن عمر البيضاوي، أنوار التنزيل (**تفسير البيضاوي**).

52 عبد الله بن محمد القرني، **ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة**.

53 عبد بن حميد بن نصر الكسي، **المنتخب من مسند عبد بن حميد**، تحقيق: صبحي البدري السامرائي ومحمود محمد خليل الصعيدي، مكتبة السنة (**القاهرة**)، ط1 1988م.

54 عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، المواقف، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل الطبعة الأولى 1997م.

55 علاء الدين علي البرهان الفوري، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق بكري حياني وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة 1401هـ.

56 علي بن الجعد الجوهري، **مسند ابن الجعد**، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مؤسسة نادر (**بيروت**).

57 علي بن عمر الدارقطني، سنن الدارقطني، تحقيق السيد عبد الله هاشم، دار المعرفة بيروت 1386هـ.

58 علي بن محمد التميمي المؤخر، مبلغ الطالب إلى معرفة المطالب، دراسة وتحقيق الشيخ الحبيب بن طاهر.

59 علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى 1405هـ.

60 عمر بن علي بن أحمد ابن الملقن، **طبقات الأولياء**.

61 عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي.

62 محمد أمين (**ابن عابدين**)، **حاشية على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، دار الفكر (**بيروت**).

63 محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (**تفسير القرطبي**)، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1405هـ.

64 محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح (**صحيح البخاري**)، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، الطبعة الثالثة 1407هـ.

65 محمد بن حبان التميمي، صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة الطبعة الثانية 1414هـ.

66 محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الضوء اللامع**.

67 محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة (**بيروت**) 1404هـ.

68 محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1411هـ.

69 محمد بن علي الشوكاني، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**.

70 محمد بن عمر الرازي (**فخر الدين الرازي**)، مفاتيح الغيب.

71 محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي.

72 محمد بن فتوح الحميدي، **الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم**، تحقيق: د. علي حسين البواب، دار ابن حزم (**بيروت**)، ط2، 2002م.

73 محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة بيروت.

74 محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت.

75 محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر بيروت.

76 محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط.

77 محمد جعفر الكتاني، **نظم المتناثر من الحديث المتواتر**، دار الكتب السلفية (مصر)، ط2.

78 محمد خليل المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر.

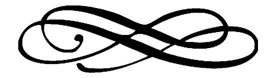
79 محمد عبد الرؤوف المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف** (التعاريف)، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر (**بيروت**)، ط1 ص1410هـ.

80 محمد عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير في شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، تحقيق أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 1415هـ.

81 محمود أبو الفضل الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (**تفسير الآلوسي**)، دار إحياء التراث العربي.

82 محمود بن عمرو الزمخشري، الكشاف.

83 نجم الدين أبي حفص النسفي، **طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية**.



فهرس المواضيــع

